

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

GEHAD MARCON BARK

**CAUSALIDADE E LIBERDADE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA
FILOSOFIA MORAL DE KANT**

CURITIBA

2018

GEHAD MARCON BARK

**CAUSALIDADE E LIBERDADE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA
FILOSOFIA MORAL DE KANT**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná – Mestrado em Filosofia – linha de pesquisa de Metafísica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr.º Tiago Fonseca Falkenbach.

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Mariluci Zanela – CRB 9/1233
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Bark, Gehad Marcon
Causalidade e liberdade: fundamentos teóricos e práticos da
filosofia moral de Kant / Gehad Marcon Bark – Curitiba, 2018.
193 f.; 29 cm.

Orientador: Tiago Fonseca Falkenbach
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 - Crítica e interpretação. 2.
Metafísica. 3. Idealismo (Filosofia). 4. Moralidade. I. Título.

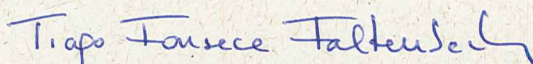
CDD 120



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 194/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia dezesseis de fevereiro de dois mil e dezoito às 14:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR, rua Dr. Faivre, 405, Ed. Dom Pedro II, Sexto andar do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do Mestrando GEHAD MARCON BARK para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: CAUSALIDADE E LIBERDADE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA FILOSOFIA MORAL DE KANT. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: TIAGO FONSECA FALKENBACH - UFPR, SÍLVIA ALTMANN – UFRGS (Participação por videoconferência), PAULO VIEIRA NETO - UFPR. Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que o mesmo expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. O aluno respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação do aluno. O Mestrando foi convidado a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, TIAGO FONSECA FALKENBACH, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Observações: a banca ressalta a qualidade da dissertação

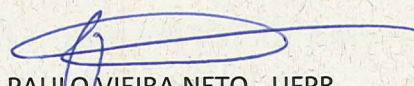
Curitiba, 16 de Fevereiro de 2018.


TIAGO FONSECA FALKENBACH - UFPR

Presidente da Banca Examinadora

SÍLVIA ALTMANN - UFRGS

Examinador externo – participação por videoconferência


PAULO VIEIRA NETO - UFPR

Examinador Interno

TERMO DE APROVAÇÃO

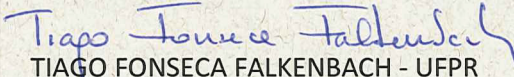
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de GEHAD MARCON BARK, intitulada: CAUSALIDADE E LIBERDADE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E PRÁTICOS DA FILOSOFIA MORAL DE KANT, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 16 de Fevereiro de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
TIAGO FONSECA FALKENBACH – UFPR (Presidente da Banca Examinadora)	10,0
SÍLVIA ALTMANN - UFRGS Examinador Externo – Participação por vídeoconferência	10,0
PAULO VIEIRA NETO – UFPR Examinador Interno	10,0
Média Final	10,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete).


No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.


TIAGO FONSECA FALKENBACH - UFPR

(Presidente da Banca Examinadora)

SÍLVIA ALTMANN - UFRGS
Examinador Externo – Participação por vídeoconferência


PAULO VIEIRA NETO – UFPR
Examinador Interno

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Para meu vô Marcon, com carinho e saudade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha esposa, Ingrid Leandro, que, desde o início desta trajetória me acompanha, compartilhando alegrias e sonhos. Sem o seu suporte, amor e companheirismo, nada disso seria possível. Agradeço, com carinho, à minha mãe, Lorinice Marcon e à minha avó, Nice Clese Marcon, pela criação e oportunidades que ambas me proporcionaram. É uma honra trilhar meu próprio caminho com a bagagem de seus ensinamentos. Agradeço ao meu irmão, Gabriel, não apenas pelo auxílio e pelo aprendizado contínuo, mas pelo apoio, que sei que é incondicional. Agradeço, de igual forma, aos pais de minha esposa, Sandra e Roney, bem como à sua irmã, Daphne, pelo incentivo constante. Agradeço, ainda, a Pedro Bueno Brizolara, amigo inestimável há mais de dez anos, que a vida gentilmente colocou em meu caminho. Agradeço à professora Vivianne de Castilho Moreira e ao professor Alexandre Noronha Machado pelas valiosas críticas e sugestões, assim como à professora Sílvia Altmann e ao professor Paulo Vieira Neto, que aceitaram participar da minha banca de defesa. Finalmente, dedico um agradecimento especial ao meu orientador, professor Tiago Fonseca Falkenbach, pelo trabalho conjunto que alcança quase cinco anos, por todo o conhecimento e experiência transmitidos, pela paciência, exigência e pelo apoio. Gostaria de deixar explícita, ainda, minha admiração por sua dedicação incondicional à atividade de docência. Vejo nessa dedicação, seguramente, o modelo que pretendo seguir em minha vida acadêmica e profissional.

“Não te aceito, não te perdoo, quero-te como és, e, se possível, ainda pior do que és agora, Por quê, Porque este Bem que eu sou não existiria sem esse Mal que tu és, um Bem que tivesse de existir sem ti seria inconcebível, a um tal ponto que nem eu posso imaginá-lo, enfim, se tu acabas, eu acabo, para que eu seja o Bem, é necessário que tu continues a ser o Mal, se o Diabo não vive como o Diabo, Deus não vive como Deus, a morte de um seria a morte do outro, É a tua última palavra, A primeira e a última, a primeira porque foi a primeira vez que a disse, a última porque não a repetirei.”

(José Saramago, O Evangelho Segundo Jesus Cristo)

RESUMO

O propósito deste trabalho é discutir a relação entre causalidade natural, objeto da *Segunda Analogia da Experiência*, e liberdade, a partir de uma interpretação epistemológica do idealismo transcendental. O objetivo é, a partir dessa relação, compreender o lugar do agente racional no mundo sensível e, assim, as bases do pensamento prático e moral de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O idealismo transcendental é a tese que afirma que os objetos da nossa experiência são meros fenômenos, e que, na medida em que os consideramos como coisas em si mesmas, não podemos atribuir aos objetos as propriedades dos fenômenos. O foco dessa dissertação, contudo, é uma leitura de prudência epistêmica, para a qual tudo o que Kant pretende sustentar por intermédio das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo é que não dispomos de fundamentos epistêmicos para atribuir propriedades temporais aos objetos quando os consideramos em si mesmos, isto é, quando abstraímos das condições sensíveis da nossa cognição. A partir dessa afirmação, entretanto, não fica determinado se as coisas em si mesmas são ou não temporais. Essa leitura, por lastrear uma conclusão mais fraca em relação à tese da não temporalidade das coisas em si mesmas, tem uma importância fundamental para a compreensão do lugar da liberdade na filosofia de Kant. O primeiro capítulo discute preliminarmente as teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo propondo uma leitura dos argumentos da *Estética Transcendental* que corroboram a tese de prudência epistêmica sugerida, ao tempo em que apresenta algumas objeções em face de uma leitura ontológica dessas teses apresentadas por Paul Guyer. Na segunda parte do trabalho, apresenta-se a causalidade natural a partir da discussão da *Segunda Analogia da Experiência*. O principal objetivo é justificar o caráter irrestrito do princípio kantiano de causalidade, isto é, a sua aplicação irrestrita a todos os objetos da experiência, por intermédio de uma prova a partir do caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo. No terceiro capítulo, discute-se o aparente conflito entre causalidade natural e liberdade, a solução a partir da admissão do idealismo transcendental, bem como uma maneira de acomodar essa solução à luz da leitura epistêmica sugerida. Como visto, essa leitura não autoriza uma afirmação forte sobre a não temporalidade das coisas em si mesmas e, por conseguinte, parece subsidiar uma afirmação fraca acerca da liberdade. Fundamentalmente, a reconstrução procura demonstrar que, ao solucionar a *Terceira Antinomia*, Kant reserva ao âmbito especulativo a tarefa de mostrar que, distinguindo-se fenômeno e coisa em si mesma, a liberdade não é conflitante com a causalidade natural, conclusão que é compatível com a leitura de prudência epistêmica. O terceiro capítulo foca, ainda, a filosofia prática de Kant, considerando a questão do *agir racional* segundo a *tese da incorporação* de Allison, assim como a distinção entre liberdade transcendental e liberdade prática. Finalmente, o quarto capítulo considera a *Terceira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, abordando tanto a tese da reciprocidade entre liberdade e lei moral, quanto a dedução da lei moral e o papel do idealismo transcendental nesses argumentos.

PALAVRAS-CHAVE: Idealismo transcendental; causalidade natural; liberdade; agir racional; moralidade.

ABSTRACT

This work aims at discussing the relation between natural causality, subject of the *Second Analogy of Experience*, and freedom, through an epistemological reading of transcendental idealism. My purpose is, through this relation, to understand the place of rational agents in the sensible world, and, therefore, the basis of the practical and moral reflection of Kant on the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Transcendental idealism is the thesis that the objects of our experience are only appearances and that insofar as we take objects as things on themselves, we cannot attribute to them the properties of appearances. The present dissertation focuses on an interpretation of transcendental idealism as a thesis of epistemic prudence, according to which all that Kant says is that we do not have epistemic grounds on which we could attribute temporal properties to things in themselves, that is, to things considered as we abstract from the sensible conditions of our cognition. Through this assertion, however, it is not decided whether or not things in themselves are temporal. As long as it endorses a weaker conclusion concerning the non-temporality of things in themselves, this reading has a major importance in understanding the place of freedom on Kant's philosophy. The first chapter discusses at first transcendental idealism and transcendental ideality of time proposing an interpretation of the arguments of the *Transcendental Aesthetic* that corroborate the reading of epistemic prudence proposed, at the same time presenting objections against the ontological reading of this thesis offered by Paul Guyer. The second part presents the natural causality in the discussion of the *Second Analogy*. The main goal is to justify the unrestricted character that Kant assigns to the principle of causality, that is, its unrestricted application to all objects of experience, through an argument based on the intuitive and *a priori* character of the representation of time. The third chapter discusses the apparent conflict between natural causality and freedom, the solution that arises from the admission of transcendental idealism, as well as a way to accommodate this solution in the light of the epistemic reading proposed. As stated above, this reading does not allow a strong conclusion concerning the non-temporality of things in themselves and, consequently, appears to support a weak statement about freedom. Essentially, the proposed reconstruction tries to show that, in solving the *Third Antinomy*, Kant assigns to speculative philosophy the task of showing that, through the distinction between appearances and things in themselves, freedom does not conflict with natural causality, conclusion that is compatible with the reading of epistemic prudence. The third chapter focuses, in addition, on Kant's practical philosophy, taking in consideration the rational agency according to Allison's incorporation thesis, as well as the distinction between transcendental freedom and practical freedom. Finally, the fourth chapter considers the *Third Section* of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, approaching the reciprocity thesis between freedom and moral law, the deduction of the moral law and the importance of transcendental idealism for this argument.

KEYWORDS: Transcendental idealism; natural causality; freedom; rational agency; morality.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

GMS Ak, iv	KANT, Immanuel. Grundelegung zur Metaphysik der Sitten . In: Werkausgabe. Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
KpV Ak, v	KANT, Immanuel. Kritik der practischen Vernunft . In: Werkausgabe. Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
KrV A/B	KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft . In: Werkausgabe. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
Pro Ak, iv	KANT, Immanuel. Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können . In: Kants gesammelte Schriften. Band IV. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. George Reimer, 1911.
Rel Ak, vi	KANT, Immanuel. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . In: Kants gesammelte Schriften. Band VI. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. George Reimer, 1914.
Träume Ak, ii	KANT, Immanuel. Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik . Hamburg: Felix Meiner, 1975.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	3
2 TEMPORALIDADE	7
2.1 UMA CONSIDERAÇÃO PRELIMINAR: A TESE DO <i>IDEALISMO TRANSCENDENTAL</i> E A TEMPORALIDADE COMO PROPRIEDADE DOS FENÔMENOS E NÃO DAS COISAS EM SI MESMAS NO CONTEXTO DA <i>TERCEIRA ANTINOMIA</i>	9
2.2 A INTERPRETAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DAS TESES DO <i>IDEALISMO TRANSCENDENTAL</i> E DA <i>IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO TEMPO</i> A PARTIR DA TESE DOS DOIS ASPECTOS.....	16
2.3 O <i>IDEALISMO TRANSCENDENTAL</i> COMO UMA REAÇÃO KANTIANA CONTRA A TESE DO <i>REALISMO TRANSCENDENTAL</i>	38
3 CAUSALIDADE.....	47
3.1 KANT E AS REFLEXÕES CÉTICAS DE HUME SOBRE A CAUSALIDADE	49
3.2 O ARGUMENTO DA <i>SEGUNDA ANALOGIA DA EXPERIÊNCIA</i>	64
3.3 A PROVA A PARTIR DO CARÁTER INTUITIVO E <i>A PRIORI</i> DA REPRESENTAÇÃO DO TEMPO E O CARÁTER IRRESTRITO DO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE	77
4 LIBERDADE	94
4.1 A <i>TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA: TESE, ANTÍTESE</i> E A RESOLUÇÃO DO CONFLITO ANTINÔMICO	96
4.2 CARÁTER EMPÍRICO E CARÁTER INTELIGÍVEL: O AGIR RACIONAL E A TESE DA INCORPORAÇÃO SEGUNDO HENRY ALLISON.....	113
4.3 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA NA <i>CRÍTICA DA RAZÃO PURA</i>	133
5 MORALIDADE	149
5.1 A TESE DA RECIPROCIDADE ENTRE LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LEI MORAL.....	151
5.2 NOTA SOBRE A DEDUÇÃO DA LEI MORAL NA <i>TERCEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES</i>	168
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	178
REFERÊNCIAS.....	191

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação pode ser brevemente caracterizada como uma tentativa de compreender de que maneira as reflexões teóricas apresentadas na *Crítica da Razão Pura* encerram pressupostos para a compreensão da moralidade no pensamento maduro de Kant, especialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, essa questão já é pelo menos anunciada nos termos da distinção entre uma utilidade negativa e uma utilidade positiva de “*uma Crítica que limita a razão especulativa*” (KrV, BXXV), a partir da qual, segundo Kant, seria possível abrir espaço para a liberdade, enquanto condição da moralidade. A questão que imediatamente norteia a investigação, contudo, pode ser resumida como consistindo em, a partir do aparente conflito entre causalidade natural e liberdade, compreender uma ação imputável moralmente a um agente racional que necessariamente ocupa um lugar no mundo sensível. Esse agente, dada a sua natureza finita, é constantemente afetado por estímulos sensíveis, razão pela qual, aliás, a moralidade se apresenta por meio de regras que possuem a forma de imperativos.

O problema é que, da maneira como a discussão se desenvolve na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, especialmente na *Terceira Seção*, o agir moral parece exigir que esse mesmo sujeito seja pensado, enquanto livre, como um membro do mundo inteligível. Ora, aqui parece haver uma tensão, na medida em que o agente racional, enquanto um ser finito, age e decide como agir no mundo sensível (e é imputado por essas condutas na medida em que é membro do mundo sensível), mas a possibilidade de sua submissão a leis morais, assumindo-se o idealismo transcendental como solução para o conflito aparente entre causalidade e liberdade, parece supor o seu pertencimento a um mundo inteligível.

A possibilidade da compreensão da moralidade no pensamento kantiano depende da dissolução da aparente tensão entre conceber o indivíduo como submetido a condições sensíveis, mas, ainda assim, como *membro* de um mundo inteligível. Dado o problema acima identificado, o propósito da dissertação é mostrar em que medida uma leitura deflacionária do idealismo transcendental (e da tese da idealidade transcendental do tempo), qual seja, a interpretação epistemológica a partir da tese dos dois aspectos, permite resolver

essa tensão de maneira mais satisfatória. A hipótese é que, justamente por ser deflacionária, lastreando uma compreensão menos carregada ontologicamente da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, essa leitura permite preservar o caráter sensível dos agentes racionais aos quais a moralidade deve ser aplicada, ao tempo em que permite compreender como esses indivíduos estão submetidos a regras morais segundo aquilo que podemos caracterizar não como um *mundo ontologicamente distinto* (um reino disjunto), mas como um registro distinto de análise de suas ações.

Uma interpretação deflacionária é, por exemplo, aquela que é proposta por Henry Allison, que enfatiza o aspecto *epistemológico* do argumento kantiano. Tal interpretação contrasta com leituras que possuem implicações ontológicas mais fortes, como a de Paul Guyer, por exemplo. Em razão do interesse em perseguir a leitura epistemológica do idealismo transcendental, a opção metodológica que norteia o desenvolvimento do trabalho supõe um recuo estratégico a uma das interpretações possíveis da filosofia de Kant, a fim reconstruir o pensamento do autor e apresentar algumas consequências que se seguem da aceitação dessa interpretação, especialmente, para a filosofia moral kantiana. Mais especificamente, a dissertação acompanha e analisa os passos da interpretação epistemológica de Henry Allison, extraindo dela as consequências relevantes para a compreensão da reflexão moral de Kant.

Nesse particular, é importante acrescentar uma segunda observação de cunho metodológico. Allison discute a filosofia prática e moral de Kant em diversos textos, mas o faz especialmente em duas obras: *Kant's Theory of Freedom*, de 1990, e *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*, de 2011. No corpo do presente trabalho, o texto de 1990 será privilegiado. E isso porque é nele que Allison apresenta uma *interpretação*, isto é, uma exposição sistemática, cujo enfoque é, mais imediatamente, a relação entre causalidade natural e liberdade (central para a presente dissertação). O texto mais recente, embora certamente importante, assume a forma de um *comentário* (como sugere o próprio título) e tem o propósito de acompanhar, com maior detalhe, a ordem dos argumentos da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Inobstante a preferência pela primeira obra, eventualmente, nas discussões de maior relevância (sobretudo no terceiro e no quarto capítulo dessa dissertação), algumas referências do segundo texto também serão indicadas (sem o propósito de exaurir os pontos de aproximação), especialmente com o

propósito de se demonstrar que, nos seus elementos mais fundamentais, a interpretação de Allison preserva a mesma estrutura e se pauta pelos mesmos argumentos.

É crucial para essa investigação, evidentemente, a compreensão das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo. Nesse sentido, o primeiro capítulo se debruça sobre a tentativa de desenvolver a interpretação deflacionária do idealismo transcendental. Ele é dividido em três partes, contemplando uma seção introdutória que traça um brevíssimo panorama da discussão sobre a temporalidade na *Terceira Antinomia* e apresenta uma distinção entre as teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo. A segunda seção concentra o principal argumento desse capítulo inicial, tratando da interpretação epistemológica inicialmente mencionada em conjunto com uma discussão sobre a interpretação ontológica de Guyer. Finalmente, a última parte traz breves considerações com o intuito de localizar, nessa interpretação epistemológica, a discussão kantiana sobre o realismo transcendental (tese que o idealismo transcendental pretende negar).

O segundo capítulo, por sua vez, trata do princípio de causalidade, ou mais especificamente, do princípio de causalidade segundo a natureza, tal como apresentado nos argumentos da *Segunda Analogia da Experiência*. A necessidade dessa discussão é óbvia: mais uma vez, no *Prefácio à Segunda Edição*, Kant afirma que, se não dispusermos de uma crítica que nos permita “*tomar o objeto numa dupla significação*” (KrV BXXVII), então não é possível entender de que maneira um objeto pode ser considerado como necessariamente em conformidade com a lei da causalidade, mas, ainda assim, segundo uma outra significação, como livre. Nesse sentido, é fundamental compreender aquilo que Kant estabelece a respeito do princípio de causalidade como um princípio que impera na natureza e ao qual todos os objetos, enquanto fenômenos, estão submetidos. O capítulo comporta três seções. Na primeira são apresentadas considerações sobre a influência humeana na formulação madura da concepção kantiana de causalidade. A segunda acompanha os passos do principal argumento da *Segunda Analogia* na reconstrução de Allison, ao passo que a terceira parte propõe, positivamente, um argumento em favor do caráter irrestrito do princípio kantiano de causalidade a partir dos argumentos em favor do caráter intuitivo e a *a priori* do tempo uno na *Estética Transcendental*.

No terceiro capítulo, sob o pressuposto do que Kant estabelece quanto à causalidade da natureza na *Segunda Analogia*, entra em discussão a liberdade no contexto da filosofia teórica e prática de Kant na *Crítica da Razão Pura*. O propósito dessa parte do texto é, na primeira seção, discutir e compreender o conflito fundamental que há entre a *Tese* e a *Antítese* da *Terceira Antinomia da Razão Pura* e, por conseguinte, o problema de determinar aquilo que Kant, no âmbito teórico, pretende estabelecer a respeito da liberdade (que, no *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, Kant trata como condição para a moralidade). A segunda seção discute a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, bem como a noção de *agir racional* em sua conexão com o problema da liberdade no âmbito prático. Finalmente, a distinção e a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental na *Crítica da Razão Pura*, tematizada na última seção desse capítulo, completa a reflexão sobre a concepção de ação racional de Kant.

O quarto capítulo trata, na sua primeira parte, da liberdade em relação com o problema da moralidade, especialmente na *Terceira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e à luz daquilo que, na sua interpretação, Allison denomina *tese da reciprocidade* entre liberdade e lei moral. Na segunda parte é brevemente discutida a dedução da lei moral na *Terceira Seção* e a importância do idealismo transcendental para esse argumento a partir da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível.

2 TEMPORALIDADE

Como anunciado na introdução, a presente investigação se aplica às tarefas tanto de conferir um tratamento adequado ao problema concernente aos limites impostos pela *crítica* à razão teórica, quanto de detalhar aquilo que Kant pretende designar como sendo a utilidade positiva da *crítica*, qual seja, a possibilidade de uma abertura para o desenvolvimento do “*uso puro (prático) da razão*” (KrV, BXXV). O propósito deste capítulo inicial é compreender a leitura epistemológica teses kantianas do *idealismo transcendental* e da *idealidade transcendental do tempo* a fim de embasar a reflexão desenvolvida nos próximos capítulos acerca das consequências dessa interpretação para a concepção de moralidade que Kant posteriormente desenvolve na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Colho do *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura* uma afirmação inicial que pode nos auxiliar na tarefa de tentar situar essa discussão no contexto do projeto crítico de Kant. Lá, Kant anuncia que os objetos da cognição são fenômenos condicionados pelas formas *a priori* da intuição, que são tempo e espaço, isto é, condições da nossa experiência possível (KrV, BXXV)¹. Quando afirma que temos cognições apenas de fenômenos, Kant ao mesmo tempo destaca a necessidade de se tomar o objeto em duas acepções: como *coisa em si*, pensada como não submetida ao princípio de causalidade –

¹ Ao expor a definição de cognições *a priori*, ainda na *Introdução da Crítica da Razão Pura*, Kant considera que, talvez, o “*conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecer (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece a si mesma*” (KrV, B2). A passagem é elucidativa por apontar que o conhecimento será entendido por Kant como resultado da atividade conjunta de uma faculdade passiva, segundo a qual os objetos nos afetam e, causalmente, produzem uma afecção, e de uma faculdade ativa e espontânea que permite que esses mesmos objetos sejam pensados: no primeiro caso, a faculdade em questão é a sensibilidade (cujos princípios *a priori*, que são o tempo e o espaço, são examinados na *Estética Transcendental*) e sua representação recebe o nome de intuição; no segundo, a faculdade é o entendimento (do qual se ocupa a *Lógica Transcendental* em sua *Análise dos Conceitos*), cuja representação é denominada conceito (KrV, B33). Na *Estética Transcendental*, Kant divide a investigação das representações do tempo e do espaço em dois momentos. Primeiramente, o autor apresenta o que ele denomina uma “*exposição metafísica*”, cujo propósito, segundo o próprio texto da *Crítica da Razão Pura*, é indicar os elementos de um dado conceito e demonstrar que uma representação tem sua origem *a priori* (KrV, B38). O objetivo adicional da *Exposição Metafísica* é demonstrar que ambas as representações, além de terem origem *a priori*, são intuitivas e tem origem na sensibilidade (Allison, 2004, p. 99). Em seguida, a *Exposição Transcendental* procura justificar que as representações do tempo e do espaço são condição de possibilidade de outras cognições sintéticas *a priori*. As alíneas 1 a 4 do § 2.º e 1 a 5 do § 4.º da *Estética Transcendental* pretendem provar o caráter *a priori* e intuitivo das representações em questão. O § 3.º e o § 5.º são dedicados à *Exposição Transcendental* dos conceitos de espaço e tempo, ao passo que o § 6.º traz argumentos em favor das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo.

que diz que “*todas as alterações acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito*” (KrV, B232) – e como *fenômeno*, submetido ao princípio em questão. Mas essa tese depende de justificarmos que, embora estejam condicionados pelas formas puras da intuição enquanto fenômenos e possam ser conhecidos apenas dessa perspectiva, os objetos, ainda assim, podem ser tomados como “objeto” de investigação em outro domínio que não o teórico.

Segundo as diretrizes programáticas anunciadas por Kant no *Prefácio à Segunda Edição*, é possível conciliar uma causa livre com a admissão do princípio de causalidade *na medida em que sejamos capazes de distinguir aspectos*: enquanto for um *objeto para a cognição* (e, portanto, regido pelas regras da experiência), o objeto de fato estará subordinado a uma série causal (pois a causalidade é uma regra que impera no mundo físico e não comporta exceções); o mesmo não sucede, porém, quando o objeto é pensado sob um outro aspecto, isto é, considerado *em si mesmo* (KrV, BXX). Se a causa livre não pode ser conhecida como objeto da razão especulativa, resta-lhe, todavia, como também anunciado no *Prefácio à Segunda Edição*, a possibilidade de desempenhar algum papel no âmbito prático. Dessa maneira, é possível eliminar a aparente contradição entre liberdade e causalidade segundo as leis da natureza. O que não fica tão imediatamente claro nessas passagens introdutórias, e que pretendo considerar com algum detalhe neste capítulo, é o papel central que a temporalidade desempenha na distinção entre esses dois aspectos segundo os quais o objeto pode ser tomado.

No âmago desta abordagem, está a concepção segundo a qual a *crítica* à legitimidade das reivindicações teóricas da razão é um pressuposto da moralidade justamente por possibilitar que eliminemos essa contradição que parece minar a liberdade e, por conseguinte, o pleno desenvolvimento do pensamento prático. Há uma passagem da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* em que Kant parece corroborar textualmente essa compreensão, indicando aquela que seria a tarefa reservada à filosofia especulativa no contexto da solução da contradição entre liberdade e causalidade natural:

ao menos mostrar que sua ilusão quanto à contradição se baseia no fato de que pensamos o homem num outro sentido e relação quando o dizemos livre do que quando o consideramos, enquanto peça da natureza, como submetidos às leis desta, e que ambos não somente podem muito bem subsistir em conjunto, mas também têm de ser pensados no mesmo sujeito como necessariamente unidos [...]. (GMS Ak, iv, p. 115-116)

2.1 UMA CONSIDERAÇÃO PRELIMINAR: A TESE DO *IDEALISMO TRANSCENDENTAL* E A TEMPORALIDADE COMO PROPRIEDADE DOS FENÔMENOS E NÃO DAS COISAS EM SI MESMAS NO CONTEXTO DA *TERCEIRA ANTINOMIA*

É no *Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais da Antinomia da Razão Pura* que Kant introduz o conflito entre liberdade e causalidade natural como um problema que passa a ser explorado de maneira detida. A *Terceira Antinomia* exprime a antinomia com a qual a razão deve lidar ao oscilar entre duas posições que parecem ser igualmente passíveis de provas convincentes, por conseguinte tendo que admitir o que aparenta inicialmente ser contraditório, a saber, tanto que os fenômenos comportam a ideia de uma causalidade livre, isto é, uma causalidade que não seja determinada por outras causas no tempo (*Tese*), quanto que os fenômenos, na natureza, ocorrem apenas e tão somente em conformidade com causas determinadas, ou segundo uma causalidade natural (*Antítese*), não havendo, por conseguinte, *liberdade possível* (KrV, B472).

Para expor uma prova da *Tese*, Kant supõe que a natureza seja concebida como regida apenas pela lei de causalidade segundo a natureza. Nesse caso, todo fenômeno que ocorre no tempo depende de uma causa anterior que também está no tempo e que, enquanto tal, será tomada como causada por uma causa anterior. Essa última causa, por sua vez, será compreendida como igualmente causada por outra causa, e assim sucessivamente, sem que seja possível estipular um limite para a série de causas. Entretanto, é imprescindível estabelecer um limite para a série causal, pois, do contrário, as causas sempre serão subalternas e nunca haverá um “*primeiro início*”, exigido para que a série das causas anteriores possa ser completada. E a causalidade segundo as leis da natureza, conforme Kant, exige que um evento possa ser completamente determinado por uma causa anterior “*suficientemente determinada a priori*” (KrV B474). Ora, assumindo-se como verdadeira a antítese, a tese é provada indiretamente, pois a própria noção de causalidade segundo a natureza exige uma espécie de causalidade por meio da qual os eventos de uma série causal possam ser completamente determinados. Portanto, é necessário admitir uma *liberdade transcendental* a partir da qual uma causalidade livre seja possível (KrV, B474).

Todavia, dado que a *Antítese* – isto é, a afirmação de que apenas a causalidade na natureza existe – pode ser igualmente provada, a razão se vê enredada em uma antinomia. Assumindo-se que haja *liberdade transcendental*, é preciso admitir que há uma causa não causada capaz de deflagrar um novo estado e uma nova série de eventos. Porém, mesmo a causa livre seria um *evento no tempo* que pressuporia um instante inicial no qual se dá o início de sua incidência, mas que ainda é insuficiente para a produção do efeito. Ora, se a causa é livre, seria preciso admitir que há um determinado estado atual sem ligação alguma com um estado anterior que o precede, o que parece contradizer o fato de se conceber essa *causa livre* como algo que ocorre no tempo e que pressupõe uma conexão entre estados sucessivos (KrV, B474). A contradição estaria em admitir-se o conceito de uma causa não causada à luz do princípio de causalidade, que exige que todo evento que ocorra no tempo tenha uma causa precedente. A liberdade transcendental seria, nesse contexto, contrária à lei causal segundo a natureza.

Na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*, Kant esclarece que a solução da *Terceira Antinomia* está fundada na possibilidade de conciliar a liberdade transcendental e o princípio de causalidade segundo leis da natureza, anteriormente provado na *Segunda Analogia* como uma lei que necessariamente rege a apreensão de fenômenos. Essa conciliação é possível, por sua vez, apenas sob a pressuposição da distinção entre *fenômenos* e *coisas em si*. Kant é explícito ao afirmar que “*se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade*” (KrV, B564). Porém, se os fenômenos forem compreendidos unicamente como os objetos da nossa experiência submetidos a determinadas condições impostas pela nossa cognição – que não dão a conhecer as determinações das coisas tal como estas são em si mesmas –, então, certamente, ao menos para Kant, será possível conciliar o fato de serem estes regidos por leis empíricas e, ainda assim, terem “*fundamentos que não são fenômenos*” (KrV, B565).

Nessa ordem de ideias, a compreensão da solução proposta por Kant para a *Terceira Antinomia* parece depender de uma justificação daquilo que se denomina *tese do idealismo transcendental* (KrV, B519), isto é, justamente, a tese segundo a qual os objetos de nossa experiência sensível são meros fenômenos submetidos a determinadas condições e, ainda, são objetos cujas propriedades não podemos conhecer quando os tomamos como coisas em si mesmas. Fundamentalmente, o que teríamos de considerar dessa perspectiva é que, para

que os objetos sejam representados como fenômenos, é necessária a observância de determinadas condições impostas pela cognição humana. Segundo essa perspectiva, os objetos, *enquanto são objetos para a cognição*, são representados como possuindo propriedades que não dispomos de fundamentos para atribuir às coisas em si mesmas.

Contudo, ainda na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*, Kant afirma que a possibilidade de conciliar causalidade natural e liberdade depende, mais precisamente, de não se tomar o objeto enquanto *coisa em si*, como submetido às condições temporais segundo as quais representamos fenômenos (KrV, B568). Para Kant, segundo o aspecto sensível que condiciona a nossa experiência, todo objeto é temporal e, conforme a *Segunda Analogia da Experiência*, está submetido a uma série infinita de causas; todavia, conforme o aspecto do objeto que o filósofo denomina inteligível, abstraídas as condições sensíveis da cognição, a temporalidade não pode ser atribuída ao objeto, sendo possível pensar uma causa livre (KrV, B567). Kant é bastante explícito ao enunciar essa distinção na seguinte passagem:

Este sujeito agente não se submeteria, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais, pois o tempo é tão somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas. Nele nem surgiria nem cessaria qualquer ação, em consequência, ele também não estaria sujeito à lei de toda a determinação temporal e de todo o mutável, qual seja, a de que tudo o que ocorre encontra as suas causas nos fenômenos (do estado precedente). Numa palavra, na medida em que é intelectual, a causalidade deste sujeito agente de modo algum se situaria na série das condições empíricas que tornam necessários os eventos no mundo dos sentidos. (KrV, B567-568)

Melhor examinado essa discussão à luz dessa afirmação, Kant apresenta uma solução para *salvar* a liberdade que conduz o leitor à necessidade de compreender a tese segundo a qual propriedades temporais são propriedades dos fenômenos, isto é, a tese da *idealidade transcendental do tempo*, que afirma que *o tempo é a mera forma dos fenômenos, e não uma propriedade das coisas em si mesmas*. Há, portanto, duas teses a se considerar: a tese do idealismo transcendental, que afirma que os objetos da nossa experiência são meros fenômenos e não coisas em si mesmas; a tese da idealidade transcendental do tempo, que afirma que o tempo é apenas uma propriedade dos fenômenos.

Fundamentalmente, é necessário compreender que a tese do idealismo transcendental é um corolário da tese da idealidade transcendental do tempo, motivo pelo

qual ambas serão consideradas, nessa discussão, em conjunto. Em linhas gerais, o argumento para demonstrar isso é o seguinte: pela tese da idealidade transcendental do tempo (e espaço), temporalidade (e espacialidade) não são propriedades que podemos atribuir, com fundamento, às coisas em si mesmas; mas, se não são propriedades das coisas em si mesmas, e somente formas da intuição, como Kant pretende provar no §2º e no §4º da *Seção Primeira da Estética Transcendental*, então os objetos da nossa experiência são fenômenos. O ponto é que, aquilo que intuímos, intuímos na medida em que somos afetados de alguma maneira pelos objetos e a temporalidade é uma propriedade que consideramos como pertencente aos objetos enquanto os tomamos como *objetos* da nossa cognição.

É possível encontrar apoio textual para uma melhor compreensão da relação entre a tese do idealismo transcendental e a exigência de condições sensíveis para a representação de objetos da experiência na passagem em que Kant afirma que, na ausência da intuição do objeto, “*o conceito não possui nenhum sentido e é inteiramente vazio de conteúdo*” (KrV, B298). De igual maneira, já na *Crítica da Razão Prática*, no que parece ser a explicitação dos propósitos da *Crítica da Razão Pura*, Kant esclarece que o problema da razão pura especulativa é o de determinar “*como a razão pura pode, por um lado, conhecer a priori objetos*” (KpV Ak, v, p. 77), questão cuja solução “*requer que se explique antes como são possíveis a priori intuições, sem as quais nenhum objeto pode ser-nos dado*” (KpV Ak, v, p.77-78).

Na *Analítica dos Princípios*, Kant reforça a possibilidade de um objeto ser tomado “*enquanto não é objeto de nossa intuição sensível*”, isto é, como mero *noumenon* em sentido negativo (KrV, B307). Nesse caso, o objeto é apenas pensado pelo entendimento como *coisa em si mesma*, mas não é representado, em suas determinações, como fenômeno, isto é, como um objeto de nossa experiência. Se o objeto é considerado apenas segundo esse aspecto, então não é possível determinar, com fundamento, se a coisa em si mesma possui propriedades temporais e espaciais, pois a representação dos objetos da experiência depende do emprego de faculdades cognitivas humanas, especialmente da sensibilidade, da qual se abstrai quando o objeto é considerado como *coisa em si mesma*.

Fundamentalmente, a distinção entre fenômeno e coisa em si deve ser lida da seguinte maneira: o aspecto segundo o qual o objeto é representado enquanto fenômeno é o

único pelo qual temos acesso aos objetos da experiência e envolve a relação do objeto com as faculdades cognitivas humanas, especialmente a sensibilidade, pela qual os objetos são representados segundo uma forma temporal (e espacial); já o aspecto pelo qual o objeto é tomado como coisa em si mesma é incognoscível e revela a independência do objeto em relação a essas faculdades cognitivas. Para ilustrar essa maneira de compreender o idealismo transcendental, indico a seguinte passagem, contida no §8º da *Estética Transcendental*:

Quisemos, portanto, dizer: que toda nossa intuição não é senão a representação de fenômeno; que as coisas que intuimos não são em si mesmas tal qual as intuimos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. (KrV, B59)

A tese da idealidade transcendental do tempo, por sua vez, é anunciada no §6º da *Estética Transcendental*, em que Kant estabelece duas afirmações distintas a respeito do tempo: por um lado, sustenta que o tempo possui uma *realidade empírica*, ou seja, possui “*validade objetiva com respeito a todos os objetos que possam ser dados aos nossos sentidos*”; por outro, diz que o tempo “*é absolutamente nada se se abstrai das condições subjetivas da intuição sensível*” (KrV, B53). Pela tese do idealismo transcendental, Kant afirma, pelo menos, que os únicos objetos a que temos acesso na experiência são fenômenos, representações submetidas a determinadas condições impostas pela nossa sensibilidade (embora o significado dessa afirmação seja objeto de longa discussão entre intérpretes). Mas, como compreender o que Kant quer dizer ao afirmar que a temporalidade pode ser atribuída apenas aos fenômenos e não às coisas em si mesmas?

Antes de considerar essa indagação, quero concluir a presente seção com uma breve exposição da discussão da qual parece depender uma possível solução para o conflito entre causalidade natural e liberdade. Michael N. Forster, em *Kant and Skepticism*, resume o ponto central da discussão sob a afirmação de que uma solução para a *Terceira Antinomia* pode ser encontrada se, e somente se, a tese do idealismo transcendental for verdadeira, pois somente assim é possível compreender como *Tese* e *Antítese*, ambas passíveis de

serem provadas pela razão, são verdadeiras e, ainda assim, não são contraditórias (Forster, 2008, p. 46). Avançando um passo em relação à afirmação de Forster, podemos afirmar que a solução proposta por Kant para o conflito da *Terceira Antinomia* pode ser melhor compreendida se for possível conceber, antes, de que maneira *as coisas em si mesmas podem ser entendidas como não submetidas às condições temporais dos fenômenos*, ou seja, se for possível *compreender a tese da idealidade transcendental do tempo*.

A compreensão do argumento da idealidade transcendental do tempo é importante porque a possibilidade de atribuição de temporalidade aos objetos apenas enquanto tomados como fenômenos é um aspecto fundamental da filosofia kantiana não apenas nos textos da *Crítica da Razão Pura*, mas que é retomado em textos posteriores, especialmente na *Crítica da Razão Prática*. Nessa última obra, mais precisamente na *Elucidação crítica da analítica da razão prática pura*, Kant afirma que causalidade natural e causalidade livre distinguem-se porque o “*conceito de causalidade enquanto necessidade natural, à diferença da causalidade enquanto liberdade, concerne somente à existência das coisas na medida em que ela é determinável no tempo*” (KpV Ak, v, p. 169). Na sequência do texto, amparado por essa distinção prévia, Kant sustenta uma afirmação muito próxima àquela apresentada na *Seção Nona da Antinomia da Razão*, ao propor que, para salvar a liberdade, deve-se pensar o fenômeno como submetido “*à causalidade segundo a lei da necessidade natural, porém atribuir a liberdade ao mesmo ente enquanto coisa em si mesma*.” (KpV Ak, v, p. 170).

Sucede que não é de simples compreensão o significado da tese segundo a qual os objetos, pensados à revelia das condições sensíveis impostas pela nossa cognição, não estão submetidos às condições temporais dos fenômenos. Na obra *Kant's Theory of Freedom*, Allison coloca o problema em termos bastante claros, ao afirmar que temos, sobretudo, de compatibilizar a concepção dos seres humanos enquanto seres racionais dotados de um caráter inteligível com a concepção bastante intuitiva de que esses mesmos seres humanos agem e decidem como agir *no tempo*, isto é, enquanto submetidos a condições sensíveis (Allison, 1990, p. 47). Compreender a distinção que Kant tem em mente quando considera a temporalidade como uma propriedade concernente aos fenômenos é um primeiro passo na tentativa de assimilar com maior clareza o que é típico do caráter inteligível e atemporal segundo o qual podemos conceber que a liberdade é possível.

O fato de se conceber que o mundo, mesmo que regido pela causalidade natural, comporta, em algum sentido, a noção de uma causalidade livre (uma causalidade que deve ser considerada como atuando *fora do tempo*), é um pressuposto para que possamos pensar a liberdade como condição do imperativo categórico que torna a ação moral possível (GMS Ak, iv, p. 111). É importante esclarecer que a consequência fundamental da solução proposta para a *Terceira Antinomia* é o fato de se assentar que não há contradição entre conceber os fenômenos, enquanto estão no tempo, como determinados pela causalidade de um ponto de vista empírico, mas pensá-los, sob outro aspecto, como também submetidos a uma causalidade livre. Ora, na *Terceira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que é preciso pressupor a liberdade, enquanto uma propriedade da vontade, como condição do princípio supremo da moralidade, que é representado sob a forma do imperativo categórico. Essa discussão está intimamente ligada ao problema da não temporalidade das coisas em si mesmas.

Ainda uma palavra introdutória a respeito da noção de *liberdade*. A *liberdade* da qual Kant trata na *Terceira Antinomia*, é a *liberdade transcendental* entendida como “*propriedade que teria uma causa de iniciar uma série de eventos, sem ser determinada a isso por nenhuma ocorrência anterior e, por conseguinte, determinando-se a isso por si mesma*” (Almeida, 1997, p. 177). Essa causalidade é definida como uma “*causalidade espontânea*” (Almeida, 1997, p. 178), isto é, uma causa não causada. Esse conceito de liberdade é introduzido no contexto de uma das questões cosmológicas sobre a totalidade do mundo e sua relação com o âmbito prático não é tão óbvia. A *liberdade prática*, tal como caracterizada no *Cânone da Razão Pura*, é “*a independência do arbítrio da necessitação por impulsos da sensibilidade*” (KrV, B562).

Há longa discussão na literatura secundária em torno das relações que há entre *liberdade transcendental*, *liberdade prática* e moralidade, sobretudo porque na *Dialética Transcendental* Kant afirma que a liberdade prática depende da liberdade transcendental (KrV, B562), mas no *Canône da Razão Pura* parece afirmar que a primeira subsiste mesmo que nada se possa estabelecer em relação à segunda (KrV, B831). Paralelamente à questão da relação entre liberdade prática e transcendental – essencial para a compreensão daquilo que Allison, na sua reconstrução da filosofia prática kantiana, denomina como “*agência racional*” (Allison, 1990, p. 85) –, a solução do conflito cosmológico parece ser, em

alguma medida, condição para a compreensão do problema da moralidade na filosofia de Kant. Determinar como isso ocorre é uma das tarefas dessa dissertação.

2.2 A INTERPRETAÇÃO EPISTEMOLÓGICA DAS TESES DO *IDEALISMO TRANSCENDENTAL* E DA *IDEALIDADE TRANSCENDENTAL DO TEMPO* A PARTIR DA TESE DOS DOIS ASPECTOS

Como anteriormente enfatizado, Michael N. Forster afirma que a *Terceira Antinomia* pode ser solucionada se, e somente se, a tese do idealismo transcendental for verdadeira, isto é, se for verdadeiro que os objetos da nossa experiência são meros fenômenos. Proponho, nesse contexto, que a solução da *Terceira Antinomia da Razão Pura* pode ser melhor compreendida se pudermos apresentar uma maneira de interpretar a tese da idealidade transcendental do tempo, isto é, a tese que afirma que o tempo é unicamente uma propriedade dos fenômenos. O ponto é que, se a solução da *Terceira Antinomia* tem como condição necessária e suficiente a adoção da tese do idealismo transcendental, a compreensão dessa solução leva-nos, em última instância, a ter de compreender a tese da idealidade transcendental do tempo (com efeito, a *Terceira Antinomia* trata da causalidade, que está intimamente vinculada às condições de determinação do tempo). Nesta seção, pretendo apresentar e discutir uma maneira de compreender as teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo à luz de uma interpretação epistemológica capaz de aproximar a filosofia kantiana de uma compreensão mais razoável, sobretudo quando confrontada com uma leitura fortemente ontológica.

Para tanto, é preciso esclarecer, desde logo, que a literatura secundária consolidou duas interpretações recorrentes do idealismo transcendental. Em meio às inúmeras discussões entre intérpretes acerca dos méritos e deméritos de Kant ao traçar a distinção entre coisas em si e fenômenos, Allison propõe uma leitura epistemológica do idealismo transcendental articulada, fundamentalmente, em torno daquilo que se denomina a “*tese dos dois aspectos*” (Allison, 2004, p. 4). A tese dos dois aspectos, como sugere o nome, compreende “fenômeno” e “coisa em si mesma” como dois aspectos do mesmo objeto e se opõe à “*tese dos dois mundos*”, que, diferentemente da primeira, é uma tese ontológica que compreende os fenômenos e as coisas em si como conjuntos distintos de objetos que

ocupam reinos disjuntos. Embora com suas particularidades, uma leitura ontológica é defendida, por exemplo, por Paul Guyer, na obra *Kant and the Claims of Knowledge*.

Em relação às razões exegéticas que podem nos conduzir a adotar a *tese dos dois aspectos*, início por observar que algumas passagens da *Crítica da Razão Pura* parecem corroborar essa leitura do idealismo transcendental. A primeira e mais sugestiva delas se encontra em uma nota do *Prefácio à 2.^a Edição da Crítica da Razão Pura*, em que Kant destaca que os objetos devem poder ser “*considerados desde dois aspectos diversos, por um lado como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, por outro lado, porém, como objetos apenas pensados*” (KrV, BXIX).

Uma segunda passagem também se encontra no *Prefácio à 2.^a Edição*. Depois de indicar a utilidade positiva da crítica, qual seja, a de abrir caminho para o desenvolvimento do “*uso puro (prático) da razão*” (KrV, BXXV), por oposição à utilidade negativa que seria a de simplesmente impor certos limites ao uso teórico da razão, Kant dá a entender que o objeto deve ser compreendido “*numa dupla significação, a saber como fenômeno ou como coisa em si mesma*” (KrV, BXXVII), concluindo, em seguida, pela possibilidade de se pensar a vontade como causalmente determinada segundo os fenômenos, mas livre quanto às coisas em si mesmas. Encontramos apoio textual para a compreensão do idealismo transcendental à luz da tese dos dois aspectos, ainda, no §7º da *Estética Transcendental*, quando Kant afirma que o objeto

possui sempre dois aspectos: um em que o objeto é considerado em si mesmo (desconsiderando o modo de conhecê-lo, mas cuja natureza permanece justamente por isso sempre problemática), o outro em que se vê a forma da intuição desse mesmo objeto. Tal forma precisa ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual aquele aparece, não obstante diga efetiva e necessariamente respeito ao fenômeno desse objeto. (KrV, B55)

Para Allison, a opção pela tese dos dois aspectos, lida como uma tese epistemológica², torna a defesa do idealismo transcendental mais sustentável. O cerne da

² Cabe esclarecer que a tese dos dois aspectos é empregada por Allison em uma leitura epistemológica, mas não é incompatível com outras interpretações, inclusive ontológicas (um dos exemplos dessa espécie de leitura é a de Era Langton). O ponto essencial da tese dos dois aspectos, que será aclarado mais adiante, é que fenômenos e coisas em si mesmas são concebidos como numericamente idênticos (e não qualitativamente), devendo-se entender a identidade em questão não como absoluta, mas como relativa a um aspecto. Ao longo da dissertação a tese dos aspectos não será discutida isoladamente, isto é, independentemente da interpretação epistemológica. Eventualmente serão feitas distinções entre as implicações da leitura epistemológica que se

interpretação epistemológica do idealismo transcendental kantiano consiste, justamente, em considerar que as condições da objetividade de representações estão na *nossa maneira de representar* (e não no modo como as coisas são independentemente da maneira pela qual são representadas). Nessa leitura epistemológica, por conseguinte, atribuímos tempo e espaço às coisas porque é assim que estamos constrangidos a representar objetos. Nossas faculdades cognitivas estão estruturadas de tal maneira a tomá-los como sendo temporais e espaciais.

A leitura que Allison sugere está amparada, fundamentalmente, pela tese segundo a qual a cognição de objetos como fenômenos depende de condições epistêmicas impostas pelo nosso aparato cognitivo. Uma condição epistêmica é uma condição necessária da representação de objetos. A distinção entre essas condições epistêmicas e aquelas que Allison denomina condições psicológicas e condições ontológicas pode indicar um caminho para compreendermos o que são condições epistêmicas. Condições epistêmicas, tal como as psicológicas, envolvem, em alguma medida, o funcionamento do aparato cognitivo humano; as primeiras distinguem-se das últimas, entretanto, no que lhes é característica alguma objetividade, isto é, a possibilidade de estarem na relação com propriedades dos objetos. É por essa última característica, que não é típica de condições psicológicas, por sua vez, que uma condição epistêmica se aproxima das condições ontológicas (Allison, 2004, p. 11). O que é essencial às condições ontológicas é que elas seriam as condições do objeto pelas quais representações podem relacionar-se com objetos. Condições epistêmicas, por sua vez, além de serem condições pelas quais a relação de representações (humanas) com os objetos é possível, determinam propriedades do objeto, mas que o objeto possui apenas na relação com o sujeito.

Quando tomamos os objetos como coisas em si mesmas, não temos como afirmar, com fundamento, se esses estão submetidos às condições epistêmicas segundo as quais os representamos na experiência. Segundo esse aspecto, as coisas *não são objetos para sujeitos que representam conforme tais condições* (Allison, 2004, p. 12). Poderíamos expor o argumento de Allison da seguinte maneira: i) se a cognição humana representa objetos apenas de acordo com determinadas condições epistêmicas, ii) então o que não se adequa a

devem propriamente à tese dos dois aspectos, e aquelas que possuem relação com a leitura epistemológica, em sua contraposição a interpretações fenomenológicas ou ontológicas.

essas condições não pode ser objeto de cognição. A distinção entre coisas em si e fenômenos deve ser compreendida da seguinte maneira: ao tempo em que, considerados de uma perspectiva teórica, os objetos são *objeto de cognições* e estão submetidos a determinadas condições de acordo com as quais podem ser conhecidos, se tomados como coisas em si mesmas, os objetos preservam algo que permanece imperscrutável e, ao menos de um ponto de vista teórico, não podem ser conhecidos e nem tampouco podem ser tomados, com fundamento, como possuindo as propriedades que os fenômenos possuem.

Um rápido recuo ao *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura* pode auxiliar na compreensão da relação entre a subjetividade das propriedades temporais dos fenômenos e a importante noção de incognoscibilidade das coisas em si mesmas. A observação que faço diz respeito àquilo que Kant quer designar por *Revolução Copernicana* e sua relação com a tese segundo a qual a representação de objetos está condicionada por intuições *a priori*. O que se deve preservar dessa expressão é, no essencial, o seguinte: segundo os metafísicos dogmáticos, seria possível conhecer aquilo que está para além dos limites da sensibilidade. Agora, na busca por cognições *a priori*, há de se ter em mente que os objetos representados não são alheios à sensibilidade e são regulados por condições impostas pelo sujeito cognoscente (KrV, BXVII). Uma investigação dos limites da razão humana deve mostrar não apenas que não é possível conhecer teoricamente aquilo que transcende a nossa experiência, mas que aquilo que pode ser conhecido com o predicado da universalidade está fundado, em algum sentido, nas nossas próprias capacidades. Se há cognições *a priori*, tratar-se-á de compreender o que é característico do nosso modo próprio de representar.

Kant compreende essa atitude como uma revolução semelhante àquela ocorrida com a Matemática e a Física, tomadas como modelos de ciência que precipuamente se ocupam de objetos (diferentemente do que ocorre com a Lógica), mas que possuem conhecimentos fundamentados *a priori* e “trilharam um caminho seguro” em razão de uma revolução nos seus respectivos modos de pensar: passaram a investigar os seus respectivos domínios tentando encontrar o que poderia ser concebido como fruto da própria razão humana (KrV, BXI-BXII). Ora, no que diz respeito ao conhecimento filosófico, de modo semelhante, o

que pode ser determinado *a priori* não terá fundamento na experiência³, mas nem tampouco será, como pretendiam os metafísicos dogmáticos, fruto de uma perquirição acerca de “*objetos*” que transcendem a própria experiência.

As cognições *a priori* respondem por aquelas que seriam as condições mediante as quais o sujeito pode ter a cognição de objetos da experiência. Kant trata os objetos da experiência como fenômenos. O importante dessa afirmação é que os objetos da experiência não são coisas em si mesmas, ou, o que é ainda mais relevante, que aqueles objetos da experiência, na medida em que são *objetos de cognição*, são dependentes, no sentido já especificado, do sujeito de conhecimento. Para Kant, os fenômenos possuem *matéria* e *forma*. A matéria do fenômeno corresponde, no sujeito, a uma sensação. Esta última, Kant caracteriza como o “*efeito de um objeto sobre a capacidade de representação*” (KrV, B34), o qual tem origem empírica. A *forma sensível do fenômeno*, por outro lado, corresponde àquilo que a capacidade de sensibilidade, depois de separada daquilo que o entendimento representa *a priori*, e depurada da matéria correspondente à sensação, representa nos objetos de modo *a priori* (KrV, B34/B35). As representações *a priori*, por não envolverem nada que contenha fundamento empírico, são denominadas *puras*. Assim, intuições *a priori* serão formas puras da sensibilidade.

Para introduzir a noção de forma pura da sensibilidade, Kant parte da análise da representação de um corpo, afirmando que dela seria possível abstrair, de um lado, daquilo

³ Na *Introdução da Crítica da Razão Pura*, essa distinção é introduzida problemáticamente a partir de uma questão pontual, qual seja, a de se determinar “*se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões sensíveis*” (KrV, B2). O problema da exposição kantiana é que não está imediatamente clara a maneira pela qual cognições *a priori* são independentes da experiência. Com efeito, antes mesmo de sugerir a possibilidade de uma tal distinção, Kant afirma que não há cognição alguma que *preceda a experiência* e que todas as cognições *começam com a experiência* (KrV, B1). Para Kant, por serem dotados da capacidade da sensibilidade, os seres humanos devem necessariamente ser afetados por objetos para representá-los. Mas, se isso ocorre com respeito a todas as cognições, como deve ser encarada a afirmação de que cognições *a priori* são independentes da experiência? Na sequência do texto, Kant acaba por indicar um caminho para a solução do impasse, ao destacar que “*embora todo o nosso conhecimento [“Erkenntnis”] comece com a experiência [“mit der Erfahrung anhebt”], nem por isso todo ele se origina justamente da experiência [“so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung”]*” (KrV, B2). A ênfase está na diferença entre as expressões ‘começar com’ (“*anheben mit*”) e ‘originar-se de’ (“*sich entspringen aus*”). Uma cognição é independente da experiência no sentido de não se originar dela, embora sempre comece com a experiência. Podemos compreender essa distinção segundo uma leitura epistêmica que encontra na oposição entre as expressões ‘começar com’ e ‘originar-se’ a diferença entre, respectivamente, a *gênese temporal* e o *fundamento* das cognições. Ora, do ponto de vista da *gênese temporal* das cognições, nenhuma representação é independente da experiência. Não obstante, é possível sustentar que algumas representações encontram *fundamento* em algo diverso da experiência, a dizer, como esclarece Kant, nas condições de representação do próprio sujeito. De acordo com uma tal leitura, o que está em jogo, na distinção entre *a priori* e empírico, são os fundamentos da cognição, e não o *modo de aquisição* da cognição.

que é fruto da capacidade ativa do entendimento (o que é pensado acerca do objeto), e, de outro, da matéria que é fruto da sensibilidade. O que resta desse processo é “*aquilo que ocorre a priori na mente como uma simples forma da sensibilidade*” (KrV, B35), que segundo Kant são as formas do tempo e do espaço. As formas puras da sensibilidade são *formais* no sentido em que determinam toda a matéria dos fenômenos: as formas são determinações da matéria dos fenômenos, nesse sentido concebida como o determinável do fenômeno. Todo objeto que, enquanto fenômeno, produz uma afecção no sujeito, o faz segundo uma forma temporal e espacial representada *a priori*.

É preciso esclarecer, ainda, que a intuição ocorre apenas na medida em que um objeto afete o sujeito cognoscente por meio de uma afecção e produza uma sensação. É a capacidade passiva da sensibilidade que permite que o sujeito seja afetado. A intuição, na medida em que depende da sensação (produto da afecção), se diz empírica. Isso não impede, contudo, que essa intuição sensível possua uma parte pura, e, por conseguinte, algum conteúdo *a priori*, isto é, algo que independe, quanto aos seus fundamentos, da afecção pelo objeto. Para Kant, a intuição pura será um aspecto da intuição empírica. Embora uma intuição empírica exija uma representação empírica, isso não impede que dela se extraia uma forma cujo fundamento depende das próprias capacidades cognitivas do sujeito.

E, para compreender melhor a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas e o caráter subjetivo das representações *a priori*, cumpre examinar o argumento em favor da idealidade transcendental do tempo. Podemos apresentar o argumento que é introduzido na *Estética Transcendental* (KrV, B49) da seguinte forma: i) se uma representação humana é uma intuição *a priori*, então ela não representa determinações das coisas em si mesmas e; ii) a representação do tempo é uma intuição *a priori*; iii) então, a representação do tempo não é a representação de determinações das coisas em si mesmas.

A principal dificuldade a ser enfrentada na tentativa de justificar essa tese é a conhecida *objeção da alternativa negligenciada*, apresentada por Adolf Trendelenburg contra Kant. Para os propósitos dessa discussão, podemos reconstruir a objeção sustentando que, conquanto se assuma que a representação do tempo (e do espaço) é uma intuição *a priori*, isso não exclui a possibilidade de que as coisas em si mesmas sejam temporais e espaciais (Allison, 2004, p. 128). Assim, dado que se pode ao menos pensar a

correspondência entre a propriedade dos objetos segundo o nosso modo de representá-los e as propriedades das coisas em si mesmas, poderia ser o caso que o antecedente da implicação, segundo a qual uma intuição *a priori* é uma representação do próprio sujeito, fosse verificado, mas o consequente, que afirma que o que é representado *a priori* não é uma propriedade das coisas em si mesmas, falsificado. Nesse caso, a implicação seria contida na primeira seria falsa e teríamos um argumento que não se presta ao propósito de demonstrar que as coisas não são temporais e espaciais.

Uma maneira de contornar esse problema seria, justamente, adotar a leitura epistêmica inicialmente sugerida. Segundo essa leitura, Kant não estaria afirmando que as coisas não são temporais ou espaciais, mas apenas que uma representação *a priori* não dá a conhecer como são as coisas em si mesmas, o que impede, por conseguinte, que se afirme, com fundamento, algo a respeito das mesmas. O idealismo transcendental e a tese da idealidade transcendental do tempo seriam, nesse sentido, teses de prudência epistêmica de acordo com as quais, do ponto de vista teórico, não dispomos de fundamentos cognitivos para afirmar algo a respeito das determinações (propriedades) da coisa em si. Ora, o que parece fundamental nessa leitura é que se o sujeito tem cognição apenas de fenômenos (o objeto sob esse aspecto), a temporalidade somente poderia ser atribuída, com fundamento, a objetos considerados enquanto relacionados a nossas capacidades cognitivas, isto é, sob o aspecto de sua relação com a sensibilidade, já que é a partir do nosso modo de receptividade que os objetos estão ordenados segundo uma forma temporal (Allison, 2004, p. 132).

Nessa ordem de ideias, contra a objeção da alternativa negligenciada, o que se pode argumentar é que Kant não recusa a possibilidade de que as coisas em si mesmas sejam temporais e espaciais, mas, dadas as limitações impostas pela cognição humana, se abstém de sustentar algo em relação às mesmas. Desse modo, tal como afirma Trendelenburg, pode mesmo ser o caso que as coisas em si mesmas sejam temporais e espaciais, mas o fato é que não dispomos de qualquer fundamento sob o qual possamos sustentar uma tal assertiva. Dado que o idealismo transcendental está preocupado com a determinação das condições epistêmicas mediante as quais podemos representar objetos na experiência, a possibilidade

de serem as coisas em si temporais ou não é, a bem da verdade, irrelevante de um ponto de vista teórico, pois nunca será possível determinar isso com fundamento⁴.

Assim compreendido, o argumento em favor da idealidade transcendental do tempo deve ser reconstruído da seguinte maneira: i) se uma representação humana é uma intuição *a priori*, então ela depende do emprego da faculdade de sensibilidade e não dá a conhecer as determinações das coisas em si mesmas e; ii) a representação do tempo é uma intuição *a priori*; iii) então, a representação do tempo não dá a conhecer determinações das coisas em si mesmas. Em resposta à pergunta formulada na seção anterior em relação à maneira

⁴ É importante esclarecer que, muito embora afirme explicitamente ser um defensor de uma interpretação epistemológica das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo, Allison por vezes se afasta da leitura de prudência epistêmica aqui sugerida e apresenta argumentos que, a bem da verdade, parecem comprometê-lo uma leitura ontológica mais forte dessas teses. Um exemplo desse aparente “desvio” está no artigo *Transcendental Idealism: A Retrospective*. Nesse texto, Allison se propõe a considerar algumas das objeções e críticas formuladas por outros intérpretes, dentre os quais figura Guyer, contra os argumentos apresentados na obra *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense* em torno dessa discussão. A segunda seção do artigo é introduzida com uma questão pontual: como é possível que Kant afirme que os objetos que intuímos não são, se considerados em si mesmos, tal como os intuímos, se ao mesmo tempo sustenta que as coisas tomadas em si mesmas são incognoscíveis (Allison, 1996, p. 8)? Para resumir a discussão ao essencial, Guyer sustenta que o simples fato que uma representação de objetos desconsidera certas propriedades de objetos não implica que o objeto não possua as propriedades desconsideradas. Ao responder a essa objeção, Allison destaca, em primeiro lugar, que haveria uma distinção entre uma leitura adverbial e uma leitura adjetiva da locução ‘em si mesmas’. Com isso, ele parece sugerir que a objeção de Guyer, por não atentar a essa distinção, não afetaria sua leitura. Independentemente de se Allison está certo nesse comentário, o que importa no presente momento é que na sequência do texto, Allison afirma a tese da não espacialidade é uma tese substancial que, de fato, não pode ser baseada meramente em uma “análise do modo de consideração” (Allison, 1996, p. 9). É nesse momento que Allison parece caminhar para uma interpretação ontológica. E isso porque Allison afirma que a não espacialidade depende de uma premissa em torno da “referência essencial à mente” (Allison, 1996, p. 9) envolvida na noção de forma da sensibilidade. Isso, por sua vez, redundaria em uma diferenciação entre um “espaço empírico” e um “espaço transcendentalmente real putativo” que, justamente em razão dessa distinção em relação à referência à mente (característica do primeiro, mas não do segundo), não são numericamente, nem tampouco qualitativamente idênticos (Allison, 1996, p. 9). Além disso, Allison endossa a leitura de Lorne Falkenstein, apresentada no texto *Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves*, para afirmar que não apenas espaço empírico e espaço putativo não são idênticos, mas que não pode haver qualquer isomorfismo ou analogia entre ambos (Allison, 1996, p. 11). Para Falkenstein, as propriedades espaciais e temporais teriam uma *ordem presentacional* (por exemplo, o centro estaria necessariamente entre a esquerda e a direita) enquanto que as coisas em si mesmas teriam uma *ordem comparativa* de propriedades intrínsecas. Para Allison, é difícil conceber alguma espécie de analogia entre essas duas espécies de ordens tão distintas. Essa digressão nos permite apontar duas observações. Em primeiro lugar, nessa discussão, Allison parece aceitar uma afirmação forte a respeito da não espacialidade das coisas em si mesmas, como inclusive sugere, também, no primeiro capítulo de *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*, ao afirmar que Guyer também estava correto ao defender que Kant pretendeu provar que a não espacialidade é uma propriedade das coisas em si mesmas (Allison, 2004, p. 7). Em segundo lugar, ao se dedicar à tentativa de justificar a impossibilidade de haver uma identidade numérica ou qualitativa entre o espaço empírico e o espaço transcendentalmente real – assim como a impossibilidade de alguma espécie de isomorfismo entre ambos –, o argumento de Allison comporta uma tese de ontologia negativa, pois determinaria de maneira suficiente como as coisas em si mesmas *não* são. Para uma genuína interpretação de prudência epistêmica, o espaço dos fenômenos poderia ser uma propriedade das coisas em si mesmas. Nesse caso, haveria a possibilidade de uma identidade entre espaço dos fenômenos e espaço transcendentalmente real.

segundo a qual a tese da idealidade transcendental do tempo deve ser interpretada, pode-se afirmar que essa tese é melhor compreendida não como uma tese substantiva a respeito das determinações que as coisas em si mesmas possuem ou não, mas como uma tese de prudência epistêmica a partir da qual Kant pretende sustentar que, na medida daquilo que nossas capacidades cognitivas nos permitem aferir a respeito dos objetos, a temporalidade é uma propriedade dos fenômenos, isto é, uma propriedade dos objetos enquanto considerados na relação com nossas capacidades cognitivas: uma vez desconsiderada a relação entre os objetos e nossas capacidades cognitivas, não dispomos de fundamento para atribuir temporalidade às coisas em si mesmas. Mais do que tornar o idealismo transcendental mais compreensível, a tese epistemológica oferece uma resposta para o problema da alternativa negligenciada.

O fundamental de acordo com essa leitura epistemológica é que os objetos são temporais e espaciais na relação com o sujeito de conhecimento. Ou seja, a consequência da leitura epistemológica do idealismo transcendental segundo a tese dos dois aspectos é que certas propriedades do objeto de cognição são subjetivas (dependentes da relação com o sujeito cognoscente). Pela tese da não-temporalidade (não-espacialidade) das coisas em si mesmas, tudo o que se está afirmando, em uma leitura epistemológica, é que não dispomos de fundamentos epistêmicos para atribuir espacialidade e temporalidade às coisas tal como são em si mesmas. Positivamente, temporalidade e espacialidade são propriedades dos objetos, com fundamento, na relação com as capacidades cognitivas do sujeito. Nesse sentido, pode-se afirmar que há um fundamento pelo qual tais propriedades pertencem aos objetos, que é, justamente, a relação do objeto com as capacidades cognitivas do sujeitos. Se essas propriedades são atribuídas com fundamento nessas capacidades, então as propriedades que atribuímos aos objetos com base nessas capacidades *dependem da relação com o sujeito*.

Mas se essa leitura envolve a questão dos fundamentos para atribuímos determinadas propriedades aos objetos, ela se compromete apenas com a mera possibilidade de que certas propriedades dos objetos da experiência não pertençam às coisas em si mesmas. É especialmente na maneira de compreender a tese da não temporalidade (espacialidade) das coisas em si mesmas que uma interpretação epistemológica difere de interpretações ontológicas (tal como a de Guyer): as últimas

comprometem-se com o fato de que propriedades dos objetos da experiência não pertencem às coisas em si mesmas. O ponto é que, desde que todo objeto de cognição está subordinado à observância de condições epistêmicas, então não há cognição das coisas em si mesmas. Com respeito às *coisas em si mesmas*, por sua vez, o tempo, enquanto intuição *a priori*, é uma propriedade do objeto na relação com as capacidades cognitivas do sujeito, não “*sendo absolutamente nada se se abstrai das condições subjetivas da intuição sensível*” (KrV, B52).

Mas isso não é o suficiente para compreender a distinção transcendental de um ponto de vista epistemológico. E isso porque, ao estabelecer que fenômeno e coisas em si são numericamente idênticos, mas admitir a possibilidade de não se poder atribuir às coisas em si mesmas as mesmas propriedades dos fenômenos, a *tese dos aspectos* deve explicar como o mesmo objeto possui propriedades contraditórias. Podemos resumir a objeção, que será novamente apresentada terceiro capítulo, da seguinte maneira: se um objeto é *P*, então, não importa como ele seja considerado, ele não será *não P* (Allison, 1990, p. 43). Em resposta, podemos afirmar que, na relação com a sensibilidade (um dos modos de consideração do objeto), certas propriedades dos objetos de cognição são dependentes da relação com o sujeito. Em razão dessa característica, isto é, da dependência de propriedades do objeto em relação ao sujeito de cognição, o objeto de cognição deverá ser considerado um híbrido cuja identidade em relação à coisa em si mesma diz respeito a um aspecto, a dizer, exatamente o aspecto pelo qual ele é numericamente idêntico à coisa em si. É por esse motivo que a identidade entre fenômeno e coisa em si mesma é relativa e não absoluta.

Para complementar essa discussão, e também com o propósito de indicar quais argumentos poderiam justificar e corroborar adoção da tese epistemológica apresentada, é interessante apresentar e discutir uma das possíveis interpretações ontológicas do idealismo transcendental. Mas antes de considerar uma das versões desse tipo de leitura, é preciso esclarecer, ainda que brevemente, a razão dessa insistência na adoção de uma interpretação epistemológica segundo a tese dos dois aspectos. Um dos motivos é, como já indicado, dispormos de uma resposta para a objeção da alternativa negligenciada de Trendelenburg. Um segundo motivo que pode ser indicado é que, no contexto da reflexão moral madura de Kant, a distinção entre essas possíveis maneiras de compreender os argumentos da *Estética Transcendental* é crucial. John Rawls, em curso ministrado em Harvard no ano de 1991,

traduzido e publicado em português sob o título *História da Filosofia Moral*, propõe que a distinção entre um mundo dos fenômenos e um mundo inteligível seja interpretada “*como uma doutrina com dois pontos de vista correspondentes a diferentes questões incitadas por diferentes interesses e respondidas por diferentes ideias e princípios*” (Rawls, 1991, p. 317). O filósofo afirma, ainda, que “*embora esses pontos de vista sejam diferentes, o ponto de vista prático depende do teórico, uma vez que subentende o conhecimento já estabelecido pela razão teórica*” (Rawls, 1991, p. 315).

Para o propósito específico de compreender o papel desempenhado pela filosofia teórica na construção dos fundamentos da moral, a utilidade da adoção da tese dos dois aspectos, compreendida como uma interpretação epistemológica que trata unicamente da distinção entre pontos de vista a partir dos quais o objeto é considerado (segundo um dos quais é possível atribuir temporalidade aos objetos), é tornar mais compreensível a maneira pela qual Kant pensa a moralidade na sua relação com a vida cotidiana dos sujeitos que devem decidir como agir.

Ora, é muito mais intuitivo compreender essa relação sob o pressuposto de que simplesmente adotamos pontos de vista ou perspectivas distintas (quando por um lado temos cognição dos objetos da experiência e especulamos teoricamente, e quando, por outro, agimos moralmente) do que supor que há dois *mundos*, ou dois *reinos*, com estatutos ontológicos distintos, sendo um deles reservado às coisas em si mesmas. Na hipótese de adotarmos a tese dos dois mundos, teríamos de nos confrontar, justamente, com a questão de explicar de que maneira os objetos que “*ocupam*” esse reino (ontologicamente) distinto nos transmitem aquilo que se afirma ser o fundamento da ação moral. Além disso, como parece sustentar Allison, a interpretação segundo a tese dos dois aspectos é menos vulnerável a um conjunto de críticas que trata a filosofia moral de Kant, de maneira geral, como supondo um agente moral que “*capaz de colocar de lado todos os seus interesses e desejos enquanto ser humano da ‘vida real’ e capaz de agir somente por respeito a uma lei moral impessoal*” (Allison, 1990, p. 2)⁵.

⁵ Hegel foi, a título exemplificativo, um importante crítico da filosofia moral kantiana. Além de acusar Kant de propor nada mais do que um “*formalismo vazio*” (Allison, 1990, p. 184), dois são os focos da crítica de Hegel, segundo a reconstrução de Rawls: em primeiro lugar, a estreiteza da concepção proposta por Kant, tanto por ignorar as características assumidamente constitutivas de seres humanos que vivem em comunidade relacionadas à sociabilidade, quanto por restringir “*imensamente o tipo de motivos compatíveis com o caráter moral bom*” (Rawls, 2005, p. 383); em segundo lugar, o caráter “*alienante*” dessa doutrina moral, por nos

É evidente que, ao interpretarmos o idealismo transcendental dessa maneira, nos deparamos com o problema já discutido de explicar a atribuição de um duplo caráter, empírico e inteligível (como será visto no terceiro capítulo), a um único sujeito cujas ações devem ser analisadas sob duas perspectivas aparentemente contraditórias (Allison, 1990, p. 4). Não obstante, desde que consigamos encontrar uma maneira de explicar como essa dupla atribuição é possível sem contradição, podemos sugerir uma interpretação muito mais razoável da filosofia moral kantiana, e, conseqüentemente, instrumentos para afastar as objeções que acusam Kant de conceber uma filosofia moral inacessível a seres humanos normais e, no fim das contas, inaplicável para a solução de situações concretas que exigem uma decisão quanto ao melhor curso e ação a ser seguido. A leitura epistemológica segundo a tese dos dois aspectos, ao possibilitar que fenômeno e coisa em si mesma sejam compreendidos como numericamente idênticos (identidade relativa), mas como distintos em relação a um aspecto (a dizer, na medida em que o objeto é considerado, ou não, na relação com as capacidades cognitivas do sujeito), abre espaço para a compreensão disso que Rawls sugere ser uma doutrina de *pontos de vista* (ou ainda, registros) segundo os quais um mesmo objeto deve ser tratado.

Comentário concluído, passemos a uma das interpretações ontológicas do idealismo transcendental. Crítico da tese dos dois aspectos, Paul Guyer é um dos intérpretes que recusa a reconstrução epistemológica do argumento kantiano. Conforme Guyer, o idealismo transcendental não é uma tese de prudência epistêmica essencialmente porque, por intermédio dele, Kant teria estabelecido ser possível demonstrar que é falsa a tese segundo a qual as coisas em si mesmas são temporais e espaciais (Guyer, 1987, p. 333). De acordo com o intérprete, isso ocorre, pois, ao discutir a possibilidade de atribuição de propriedades

afastar de objetivos da vida cotidiana, tais como amizade, amor, companheirismo, que, para Hegel, são plenamente compatíveis com uma vida ética. Uma retomada contemporânea dessa crítica é feita por Bernard Williams. O autor afirma que a filosofia kantiana fundamenta as concepções “*sobre a pureza essencial da motivação*” (Williams, 2005, p. 106). Para Williams, essa concepção advoga, em linhas gerais, que uma ação motivada por considerações de prudência (isto é, quando a ação é praticada não por ser tomada como moralmente devida por si mesma, mas com vistas a outros fins) está excluída do rol de ações genuinamente morais (Williams, 2005, p. 106). Disso se segue a questão de se determinar, no plano das motivações, “*se uma prática ou perspectiva pode ser moral se sob algum aspecto for prudencial*” (Williams, 2005, p. 107). Pelo que o encaminhamento da resposta proposta por Williams sugere, a moralidade não exclui a prudência e, na verdade, o que se deve distinguir no âmbito das motivações é se a ação é fruto de “*uma inclinação geral para fazer coisas de caráter não egoístico*”, o que é compatível inclusive com a adoção de imperativos de prudência (Williams, 2005, p. 114), isto é, com a prática de ações em função de outros fins (como a satisfação de desejos, por exemplo).

temporais às coisas em si na *Crítica da Razão Pura*, Kant não sopesa argumentos que poderiam demonstrar tanto a veracidade, quanto a falsidade dessa tese (como seria característico do modo de proceder empregado pelo cético ao submeter uma determinada concepção teórica à dúvida para posteriormente suspender seu juízo), mas sustenta, antes, que haveria fundamentos para afirmar com convicção que essa afirmação é falsa. Nas palavras de Guyer, o idealismo transcendental é uma “*insistência fortemente dogmática*” (Guyer, 1987, p. 333) na afirmação de que as coisas em si mesmas não são temporais (nem espaciais).

Ainda de acordo com essa leitura, se Kant afirma impositivamente que as coisas em si não são temporais (nem espaciais), seria um equívoco compreender o idealismo transcendental como distinguindo *aspectos* de um mesmo objeto e estabelecendo, conforme sugere Allison, que haveria meramente uma *concepção* dos objetos a partir da qual estes são considerados abstraídas as condições sensíveis da representação de fenômenos. Para Guyer, se Kant afirma que as coisas em si mesmas não são temporais e espaciais, então a existência de um conjunto de objetos distintos dos objetos temporais e espaciais (ou, representados enquanto temporais e espaciais) já estaria sendo pressuposta pela distinção entre fenômenos e coisas em si (Guyer, 1987, p. 334). Adicionalmente, prossegue o intérprete, ao *reduzir* os objetos da nossa experiência a *meras representações*, Kant estaria comprometido com uma tese ontológica que parte da distinção mais fundamental entre os objetos, inacessíveis, e as representações que temos destes (Guyer, 1987, p. 335).

Guyer apresenta essas objeções com o propósito de recusar uma interpretação que vê no idealismo transcendental uma tese de prudência epistêmica. Como anteriormente sugerido, a leitura que proponho das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo sustenta que, do fato da representação do tempo ser uma intuição *a priori* e estar ligada ao emprego da faculdade de sensibilidade, se segue que essa representação pode ser concebida apenas como uma condição da qual depende a representação dos objetos da experiência, não havendo, por conseguinte, fundamentos para afirmar que ela representa uma determinação das coisas em si mesmas.

Todavia, segundo Guyer, não é porque a representação dos objetos segundo a forma temporal é uma condição do nosso modo de representar que não sabemos se a temporalidade é ou não uma propriedade das coisas em si mesmas; antes, é porque a

temporalidade não é uma propriedade das coisas em si mesmas que sabemos que a representação dos objetos segundo a forma temporal é meramente uma condição de nosso modo de representar (Guyer, 1987, p. 342). Guyer enfatiza que essa interpretação teria o mérito de elucidar a verdadeira relação que o idealismo transcendental estabelece entre *aprioridade, necessidade e subjetividade* (Guyer, 1987, p. 342). O intérprete apresenta, então, argumentos com o intuito de mostrar i) que da não espacialidade (temporalidade) das coisas em si mesmas se segue a subjetividade da representação dos objetos segundo a forma espacial (temporal), e ii) que da necessidade da representação do espaço (tempo) se segue a não espacialidade (temporalidade) das coisas em si mesmas (Guyer, 1987, p. 362).

Para resumir essa abordagem ao essencial em relação à tese segundo a qual a não espacialidade do espaço implica subjetividade, toda a seção *From nonspatiality to subjectivity* do capítulo *Transcendental idealism and the forms of intuition* é dedicada a uma espécie de recenseamento de textos de Kant que poderiam demonstrar a primeira implicação. Guyer afirma que sua leitura encontra apoio textual em passagens de textos publicados e não publicados de Kant (Guyer, 1987, p. 355), e se concentra, inicialmente, nas conclusões que são apresentadas na *Exposição transcendental do conceito de espaço* (KrV, B40)⁶. Ali, Kant afirma o seguinte:

- a) O espaço de modo algum representa uma propriedade das coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais dizem respeito, e por conseguinte também não *a priori*.
- b) O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa. (KrV, B42)

Segundo Guyer, nessa passagem, assim como em outras, Kant apresenta a tese que afirma a subjetividade da representação do espaço não como uma premissa de um argumento em favor da não espacialidade (o mesmo seria aplicável aos argumentos com relação ao tempo), mas sim como uma conclusão inferida com base na premissa segundo a

⁶ Assim como Allison (Allison, 2004, p. 99) e grande parte dos comentadores, Guyer considera apenas os argumentos que Kant apresenta na *Estética Transcendental* ao discutir a representação do espaço (Guyer, 1987, p. 345). A despeito da opção do intérprete, não há prejuízo para a análise desenvolvida no presente texto, pois, ao tratar da representação de tempo, Kant se utiliza de idêntica estrutura argumentativa.

qual o caráter *a priori* da representação do espaço implica a não espacialidade das coisas em si mesmas (Guyer, 1987, p. 356).

Contudo, a força da leitura ontológica proposta por Guyer está na justificação da tese segundo a qual a necessidade da representação do espaço implica a não espacialidade das coisas em si mesmas, apresentada na seção *From necessity to nonspatiality*. E isso porque, segundo Guyer, a tese que afirma que *o que é conhecido a priori não pode ser uma determinação das coisas em si mesmas* está baseada na tese segundo a qual *determinações das coisas em si mesmas não podem ser conhecidas a priori porque não podem ser conhecidas como necessárias* (Guyer, 1987, p. 362).

O cerne dessa interpretação – a partir da qual Guyer afirma que Kant pretendia recusar a hipótese da alternativa negligenciada (Guyer, 1987, p. 363) – está na compreensão da tese contida na alínea “a” das conclusões *Exposição transcendental do conceito de espaço* (KrV, B42) à luz da distinção entre *necessidade condicional* e *necessidade absoluta*. No passo inicial dessa reconstrução, entretanto, Guyer esclarece que ter uma cognição *a priori* de determinações dos objetos é saber que uma tal propriedade se conecta a qualquer objeto em particular com necessidade e universalidade, e que, enquanto necessárias e universais, tais determinações se conectam ao objeto “*independentemente da experiência do objeto, e, portanto, inclusive antes da experiência desse objeto*” (Guyer, 1987, p. 362)⁷. Ocorre, segundo o intérprete, que Kant também assume que, independentemente da experiência do objeto, não é possível saber se o objeto, por si mesmo, genuinamente possui ou não uma determinada propriedade. Disso, prossegue Guyer, Kant conclui que o espaço (e o tempo), que é representado *a priori*, não é uma propriedade genuína das coisas em si mesmas, mas uma propriedade necessária segundo o nosso modo de representar os objetos.

Guyer questiona: por que Kant supõe que a espacialidade das coisas em si mesmas é incompatível com o caráter *a priori* da nossa cognição do espaço? Conforme Guyer, porque Kant assume que espaço e tempo são propriedades que envolvem “*necessidade absoluta*”, e não “*necessidade condicional*” (Guyer, 1987, p. 363). Nesse particular, há que se distinguir duas proposições distintas com relação ao caráter necessário da representação do espaço: i) necessariamente, se temos percepções de objetos, os objetos são espaciais; ii) se

⁷ “[...] independently of experience of that object, thus even prior to experience of it.”

temos percepções de objetos, necessariamente os objetos são espaciais (Guyer, 1987, p. 364).

Pela leitura apresentada, Kant teria pretendido defender a proposição contida em ii). O detalhe está no caráter fortemente constitutivo que é atribuído às nossas capacidades cognitivas conforme o sentido absoluto de necessidade. Como observa Guyer, assumindo que a representação do espaço é necessária em sentido absoluto, “*podemos saber que qualquer objeto é necessariamente espacial somente se esse é, no fim das contas, um objeto da nossa criação*” (Guyer, 1987, p. 364). Isso parece nos conduzir mais propriamente à afirmação segundo a qual o espaço é uma propriedade necessária *dos objetos dos quais temos cognição*. Pela necessidade condicional, todavia, o que está sendo estabelecido é uma condição necessária com respeito às limitações impostas pela nossa cognição quanto às condições que os objetos devem satisfazer para que sejam *objeto de cognição*. Se, por sua vez, está em questão unicamente uma afirmação com respeito a uma propriedade necessária do objeto para a cognição dos seres humanos, então a necessidade condicional seria plenamente compatível com o caráter contingente dessa propriedade enquanto atribuída aos objetos (Guyer, 1987, p. 366). Contudo, para Guyer, é um pressuposto da argumentação de Kant que tempo e espaço são propriedades necessárias em sentido absoluto. O ponto parece ser que não concebemos que objetos espaciais e temporais sejam apenas contingentemente espaciais e temporais.

Inobstante Guyer reconstrua o argumento de modo a sugerir que a leitura ontológica é a mais adequada, ainda assim, como pretendo sustentar a seguir, o intérprete não oferece argumentos decisivos para recusar uma interpretação epistemológica (de prudência epistêmica) do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo a partir da tese dos dois aspectos. Como não poderia deixar de ser, para justificar o seu modo de compreender o idealismo transcendental, o intérprete se pauta sobretudo pela análise dos textos de Kant. Especialmente ao sustentar que Kant não adota uma tese de prudência epistêmica quando afirma que a temporalidade (e a espacialidade) não é uma propriedade das coisas em si mesmas, Guyer se reporta a alguns trechos da *Crítica da Razão Pura* que parecem corroborar essa compreensão. É preciso ter em mente, entretanto, que Kant é bastante oscilante e, por vezes, expõe os seus argumentos de maneira a dar margem à adoção de interpretações conflitantes.

Consideremos, primeiramente, as conclusões apresentadas na *Exposição transcendental do conceito de espaço*. Sem dúvida, a primeira conclusão se inicia com a afirmação de que “o espaço de modo algum representa uma propriedade das coisas em si” (KrV, B42). Todavia, em seguida, o que Kant faz é, claramente, elucidar o sentido em que essa proposição deve ser encarada, isto é, como afirmando que o espaço “*não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição*”. A noção de *condição subjetiva da intuição* não parece ter sido introduzida, nesse contexto, como uma conclusão extraída da afirmação da não espacialidade das coisas em si mesmas. No original em alemão⁸, a locução “*d.i.*”, abreviação de “*das ist*”, traduzida por “isto é” e “quer dizer” nas traduções consultadas, e equivalente ao “*id est*” do latim, não indica, em seu uso corrente, a introdução do consequente de uma implicação, mas o mero esclarecimento do sentido, ou significado, de uma afirmação.

De acordo com essa leitura alternativa, Kant esclarece que afirmar que uma determinação *não representa uma propriedade das coisas em si mesmas* significa afirmar que essa determinação *não representa uma propriedade que permanece mesmo quando abstraímos das condições subjetivas da intuição*. Ora, nesse caso, se a representação do espaço é uma intuição *a priori*, e uma intuição *a priori* está atrelada ao modo de representar característico do próprio sujeito, não é a *não espacialidade das coisas em si mesmas que implica subjetividade*, mas a noção de *subjetividade que está operando como premissa no argumento a partir do qual pretendemos extrair a tese da não espacialidade das coisas em si mesmas*. É dizer, a noção de subjetividade está sendo previamente articulada em função da afirmação sobre as condições constitutivas do objeto vinculadas ao modo de representar do sujeito, condições essas das quais abstraímos no tratamento do objeto como coisa em si mesma.

A mesma resposta vale, contra Guyer, com respeito à representação do tempo, valendo acrescentar que, ao apresentar as conclusões da *Exposição transcendental do conceito de tempo*, Kant nem mesmo apela para a noção de coisa em si mesma. O caráter

⁸ No original, a passagem diz o seguinte: “*Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend, einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss zu einander vor, d.i. keine Bestimmung derselben die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von alle subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte*” (KrV, B42).

subjetivo da representação do tempo é primeiramente apresentado (KrV, B49), claramente, no contexto da discussão inicial da *Exposição metafísica do conceito de espaço*, em que, a fim de circunscrever o problema que há em torno da natureza das representações de tempo e espaço, Kant contrasta a sua concepção particular sobre tempo e espaço (enquanto condições subjetivas da intuição sensível), com aquelas defendidas por Newton e Leibniz (KrV, B37). No que tange à representação do tempo, portanto, a subjetividade é afirmada a despeito de qualquer apelo à noção de *coisa em si mesma*.

Conjugadas às passagens indicadas no início desta seção – especialmente naquelas em que, como faz no §7º da *Estética Transcendental*, Kant é explícito ao se reportar aos *aspectos do objeto* –, essas observações sugerem um reforço em favor da interpretação que toma a distinção entre fenômeno e coisa em si como a distinção entre aspectos de um mesmo objeto, na medida em que reafirmam algo que é central para essa leitura, a dizer, a dependência do objeto em relação ao sujeito cognoscente. Quando se refere aos objetos na segunda acepção, isto é, como coisas em si mesmas, Kant enfatiza a possibilidade de tomá-los nesse sentido se, e somente se, abstraímos das condições sensíveis as quais objetos, enquanto fenômenos, podem ser objeto de cognição. Dessa perspectiva, a necessidade de acomodar a distinção entre fenômenos e coisas em si no contexto do projeto crítico kantiano não implica necessariamente uma duplicação do mundo de modo a comportar um plano fenomênico por um lado, e um reino distinto reservado às coisas em si mesmas por outro. Ora, a noção de *abstração* ou, melhor, a referência à atividade de se abstrair de algo, pressupõe aquilo do que se abstrai, e aquilo que permanece a despeito da abstração realizada⁹, o que reforça a interpretação que vê aí a distinção como baseada meramente na possibilidade de tomar os objetos segundo duas perspectivas distintas. Em outras palavras, é compatível com o modo de exposição dessa discussão na *Crítica da Razão Pura* a leitura que sustenta que, se tomamos os objetos como coisas em si mesmas, ignoramos aquilo que é característico da nossa cognição e, em um sentido muito particular, passamos a considerá-los sob uma outra perspectiva.

O argumento de Guyer, segundo o qual a mera distinção entre os objetos (coisas em si mesmas) e as representações dos objetos (fenômenos) já pressuporia uma tese ontológica,

⁹ Nas conclusões da *Exposição transcendental do conceito de tempo*, Kant emprega o verbo “*abstrahiren*” (KrV, B50-51), do latim “*abstrahere*”, que é empregado, em alguns de seus significados, como “arrancar”, “puxar” e “tirar”.

não apenas não atribui à noção de abstração das condições subjetivas nos argumentos da *Estética Transcendental* a devida relevância, mas assume como certa justamente a tese que está sob discussão e que deveria ser objeto de justificação, isto é, uma tese a respeito da maneira de interpretar a distinção entre os objetos enquanto fruto do nosso modo de representá-los e os objetos quando considerados para além de nossas capacidades cognitivas. A leitura dos dois aspectos distingue os objetos enquanto cognoscíveis ou não, sustentando ser possível conhecê-los do ponto de vista teórico apenas como fenômenos. Segundo um aspecto, os objetos possuem realidade empírica exatamente por estarem relacionados às nossas capacidades cognitivas. Conforme o outro aspecto, abstraídos das condições sensíveis de representação, os mesmos objetos não podem ser conhecidos, pois não podem ser *objetos para a cognição*. Essa leitura preserva a distinção basilar sobre a qual repousa o idealismo transcendental, isto é, a distinção entre representação e o objeto como este é em si mesmo, mas o faz sobre fundamentos epistemológicos, não ontológicos. Assim, a distinção entre fenômeno e coisa em si mesma não necessariamente implica uma leitura ontológica.

Mas há, sobretudo, um outro argumento que poderia nos levar a recusar a interpretação de Guyer. As conclusões da alínea “a” (KrV, B42) foram reconstruídas de modo a enfatizar uma possível leitura epistêmica. Quero me concentrar no questão envolvendo o caráter absoluto do espaço enquanto propriedade dos objetos. Embora o texto em que Kant apresenta a tese da não espacialidade das coisas em si mesmas já tenha sido anteriormente citado, é oportuno reproduzi-lo mais uma vez:

O espaço de modo algum representa uma propriedade das coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais dizem respeito, e por conseguinte também não *a priori* (KrV, B42).

Nos termos de Kant, podemos reconstruir o argumento da seguinte maneira: i) propriedades das coisas em si mesmas não podem ser conhecidas *a priori*, isto é, só podem ser conhecidas pela experiência; ii) espaço e tempo são propriedades de objetos que conhecemos *a priori*; iii) espaço e tempo não são propriedades das coisas em si mesmas. Como Guyer equipara representações *a priori* à representações de propriedades

absolutamente necessárias, pela sua reconstrução, o argumento deve ser assim apresentado:

i) propriedades das coisas em si mesmas não são propriedades absolutamente necessárias, mas sim propriedades contingentes; ii) espaço e tempo são propriedades absolutamente necessárias de objetos; iii) logo, espaço e tempo não são propriedades das coisas em si mesmas.

A objeção é que, embora as premissas do argumento garantam que as propriedades espaciais e temporais que atribuímos aos objetos empíricos não podem ser propriedades das coisas em si mesmas, o argumento de Guyer não fornece uma boa justificativa para a tese que as coisas em si mesmas só poderiam ter propriedades contingentes, isto é, que não poderiam ter propriedades absolutas. Poderíamos sugerir, por hipótese, uma situação em que houvesse um espaço (e um tempo) análogo ao espaço e tempo dos fenômenos. Embora Guyer não argumente explicitamente contra essa possibilidade, o interprete poderia responder, em primeiro lugar, que, para Kant, o espaço é uno e não poderíamos falar de *dois espaços* (um em relação aos fenômenos, e outro em relação às coisas em si mesmas), ou, melhor ainda, de um espaço (e tempo) análogo. Mas essa ainda assim não seria uma boa resposta, pois o espaço é uno no sentido de ser pressuposto para que possamos representar outros espaços limitados. Quando supomos uma distinção entre um espaço dos fenômenos e um espaço análogo das coisas em si mesmas, não estamos tratando de espaços determinados localizados um ao lado do outro. Mais uma vez, o sentido de espaço uno não é suficiente para eliminar um espaço análogo das coisas em si mesmas. E, por conseguinte, a interpretação de Guyer mostra-se vulnerável à objeção da alternativa negligenciada, para a qual a leitura epistemológica tem a vantagem de oferecer uma resposta.

Além do mais, a interpretação do idealismo transcendental como uma tese de prudência epistêmica preserva a letra do texto kantiano. A *Estética Transcendental* é um estudo dos princípios *a priori* da sensibilidade (KrV, B36). Kant inicia a seção afirmando que a intuição é o modo pelo qual a cognição se refere imediatamente aos objetos (KrV, B33). Na sequência, acrescenta que, para serem representados por seres humanos, os objetos devem ser *dados*, isto é, devem “*afetar a mente de certa maneira*” (KrV, B33), o que demanda, justamente, uma capacidade “*de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos*” (KrV, B33), que é a sensibilidade. Como anteriormente enfatizado, o fenômeno é o objeto da intuição empírica e possui forma e matéria, isto é,

respectivamente, aquilo que possibilita que a matéria seja ordenada de uma determinada maneira e aquilo que é propriamente ordenado e corresponde à sensação (KrV, B34). Como conclui Kant, na sequência, as duas formas da sensibilidade são tempo e espaço, prestando-se as seções seguintes da *Estética Transcendental*, em parte, à justificação da tese que afirma que tempo e espaço são intuições *a priori*.

Qual a pertinência dessas observações? Recordemos que o propósito desse comentário é confrontar duas interpretações do idealismo transcendental e da tese da idealidade transcendental do tempo (e do espaço): uma tese de prudência epistêmica de acordo com a qual não há fundamentos para afirmar que as coisas em si mesmas são temporais e espaciais; e uma tese *ontológica*, defendida por Guyer, que toma a idealidade transcendental como uma asserção dogmática segundo a qual *é possível saber que as coisas em si mesmas não são temporais e espaciais*. Recordemos, ainda, que há uma diferença substancial no modo de ler o argumento de Kant segundo uma ou outra opção: pela interpretação epistemológica, subjetividade implica a não temporalidade e a não espacialidade das coisas em si mesmas; pela interpretação ontológica, não temporalidade e não espacialidade das coisas em si mesmas implica subjetividade.

Ora, na *Estética Transcendental*, Kant claramente procede de modo a colocar as coisas da seguinte maneira: partindo daquilo que é característico do modo pelo qual nós, seres humanos dotados da capacidade de sensibilidade, representamos objetos, é possível separar aquilo que representamos *a priori* por intermédio unicamente dessa capacidade sensível. Kant é claro, ao ilustrar esse processo na conhecida passagem em que afirma que, separando “*da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa a respeito [...], bem como aquilo que pertence à sensação [...], para mim ainda resta algo dessa intuição empírica, a saber extensão e figura*” (KrV, B 35). Ou, ainda mais explicitamente, quando descreve o percurso da *Estética Transcendental*, ressaltando que o primeiro passo é abstrair de “*tudo que o entendimento pensa [...] mediante seus conceitos*” (KrV, B36) e, em seguida, daquilo que na intuição “*pertence à sensação*” (KrV, B36), de modo a restar somente “*a intuição pura e a mera forma dos fenômenos*” (KrV, B36).

Por que Kant teria de recorrer a uma afirmação problemática (do ponto de vista de sua fundamentação) com respeito às propriedades das coisas em si mesmas, tal como Guyer sustenta, se do fato de serem tempo e espaço representações *a priori* ligadas às nossas

capacidades cognitivas (e dependentes do sujeito em um sentido muito particular), parece se seguir com muito maior naturalidade que tempo e espaço podem ser tomados, com fundamento, apenas como condições subjetivas da nossa representação? A interpretação do idealismo transcendental como uma tese de prudência epistêmica pela qual meramente nos abstermos, pela carência de fundamentos, de afirmar que tempo e espaço são propriedades das coisas em si mesmas é condizente com a maneira pela qual Kant discute os princípios da sensibilidade na *Estética Transcendental* a partir daquelas que são as condições possíveis da nossa experiência. Para que pudéssemos atribuir teses mais fortes aos argumentos da *Estética Transcendental*, dependeríamos de encontrar justificativa das premissas dos argumentos. Na falta dessa justificativa, a leitura epistemológica, aliada às passagens em que Kant claramente adota a tese dos aspectos, tem a vantagem de propor uma interpretação mais orgânica dos textos em questão.

Em suma, a tese dos dois aspectos, lida como uma tese epistemológica, não apenas nos coloca em uma posição que permite compreender de maneira mais razoável o significado da distinção entre fenômeno e coisa em si, quer do ponto de vista teórico, quer do ponto de vista prático (como aspectos de um mesmo objeto), mas não se defronta com os problemas exegeticos que são suscitados pela leitura de Guyer.

Um último comentário com relação a um outro problema que a adoção da tese de prudência epistêmica parece suscitar. Com efeito, a sua adoção implica, apenas e tão somente, que Kant estaria afirmando que não se pode afirmar com fundamento que a temporalidade pode ser atribuída às coisas em si mesmas. Essa parece ser uma conclusão muito fraca para subsidiar alguma asserção positiva sobre a liberdade, justamente por estabelecer apenas que é possível que as coisas em si mesmas não sejam temporais e espaciais, assim como é igualmente possível que, na realidade, o sejam. Não haveria, por essa leitura, uma prova da não temporalidade das coisas em si mesmas (tal como aquela que Guyer sugere haver em relação à não espacialidade das coisas em si mesmas), e, nem tampouco, uma prova da liberdade, já que a liberdade supõe a não temporalidade.

Em resposta, o que podemos afirmar, pelo menos provisoriamente, é que as consequências que Kant pretende extrair da discussão posteriormente desenvolvida na *Terceira Antinomia* com respeito ao que se pode afirmar sobre a liberdade são bastante modestas. Segundo o filósofo, a solução encontrada para o conflito da *Terceira Antinomia*

não permite provar a realidade da liberdade, pois isso exigiria a possibilidade de se determinar algo com respeito a um *objeto* que não é dado na experiência (KrV, B586).

Como afirma Zeljko Loparic, entretanto, “*não há nenhum conteúdo acessível na sensibilidade cognitiva que seja relativo à liberdade*” (Loparic, 1999, p. 40). A solução da *Terceira Antinomia* nos permitiria concluir, unicamente, que a causalidade segundo leis da natureza e a causalidade a partir da liberdade não são conflitantes. E a leitura epistemológica do idealismo transcendental, ao distinguir aspectos e restringir a temporalidade aos fenômenos, satisfaz as exigências das conclusões ali obtidas, pois nos constringe a atribuir propriedades temporais apenas aos objetos da nossa experiência. Com respeito às coisas em si mesmas, se não dispomos de razões e fundamentos para considerá-las como temporais, podemos pensá-las como não sendo temporais: a liberdade, se atribuída às coisas em si mesmas, não conflita com a causalidade segundo leis da natureza que impera no domínio dos fenômenos. É claro que essa leitura abre uma segunda possibilidade: a de que as coisas em si mesmas sejam, no fim das contas, temporais, persistindo o conflito entre liberdade e causalidade natural. A solução, nesse caso, como será visto no terceiro capítulo, parece ser o de recorrer a um deflacionismo que interpreta a noção de causa livre como envolvendo uma causa não causada apenas na medida em que ela é examinada em um registro no qual importa considerar as ações segundo as razões pelas quais ela é praticada, e não do ponto de vista explicativo da causalidade.

2.3 O IDEALISMO TRANSCENDENTAL COMO UMA REAÇÃO KANTIANA CONTRA A TESE DO REALISMO TRANSCENDENTAL

Para concluir o presente capítulo, gostaria de tratar brevemente das considerações que Allison apresenta no segundo capítulo do livro *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. Nessa parte ainda introdutória da obra, o propósito de Allison é oferecer uma caracterização do idealismo transcendental por meio da indicação dos elementos característicos da posição que Kant pretendia negar: o realismo transcendental. Segundo o intérprete, essa estratégia de abordagem se baseia no princípio hermenêutico segundo o qual, por vezes, a melhor maneira de compreender uma determinada concepção é, justamente, caracterizar aquela posição que pretendia ser negada (Allison, 2004, p. 20).

De qualquer maneira, essa discussão é particularmente pertinente no contexto da presente investigação. Não apenas por nos aproximar de uma compreensão do idealismo transcendental por uma via alternativa, mas porque, segundo Kant, na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*, “se pretendemos ceder à ilusão do realismo transcendental, então não restam nem a natureza, nem a liberdade” (KrV, B571). Ou seja, pelo argumento de Kant, é de alguma maneira necessário que recusemos o realismo transcendental, se queremos conciliar causalidade segundo a natureza e liberdade. Outra maneira de colocar o mesmo ponto é dizer que o idealismo transcendental é condição necessária para que causalidade e liberdade possam ser conciliadas.

Por ora, entretanto, seguindo de perto a interpretação de Allison, quero apenas apontar de que maneira a oposição entre idealismo transcendental e realismo transcendental é articulada em algumas passagens da *Crítica da Razão Pura* em função do problema que o idealismo transcendental, lido como uma tese epistemológica, coloca para a razão teórica. O propósito da presente seção é, mais especificamente, acomodar a discussão de Kant sobre o realismo transcendental, inclusive a partir de breves indicações do texto *Primeira Edição da Crítica da Razão Pura*, na leitura epistemológica discutida na seção anterior.

Se o idealismo transcendental é a tese que afirma que os objetos de nossa experiência sensível são meros fenômenos submetidos a determinadas condições (os mesmos objetos aos quais não podemos atribuir quaisquer propriedades quando abstraímos das nossas condições de representação), o realismo transcendental, ao contrário, “representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independente de nós e de nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (KrV, A369).

Para Kant, o realista transcendental, por postular a existência desses objetos que são coisas em si mesmas independentes de nossos sentidos, é levado a duvidar da nossa sensibilidade como uma capacidade apta a apreendê-los em sua realidade justamente porque assume que temos acesso ao objeto apenas pela mediação de ideias e representações. E é o realismo transcendental, prossegue Allison, quando desemboca nessa espécie de idealismo empírico (a tese segundo a qual os objetos da nossa experiência se reduzem a meros itens mentais) que está na base do ceticismo a respeito da existência do

mundo exterior. Quero detalhar um pouco melhor esse ponto. Segundo o intérprete, a crítica de Kant é apresentada ainda na *Primeira Edição* da *Crítica da Razão Pura*:

Se tomarmos os objetos externos por coisas em si, é pura e simplesmente impossível conceber como devemos chegar ao conhecimento da sua realidade fora de nós, apoiando-nos simplesmente na representação que está em nós. Com efeito, ninguém pode sentir fora de si, mas somente em si mesmo e, por conseguinte, toda a consciência de nós mesmos não nos fornece nada a não ser apenas as nossas próprias determinações. (KrV, A 378)¹⁰

Essa crítica deve ser compreendida, para Allison, à luz da distinção entre dois sentidos possíveis que as expressões ‘em nós’ (“*in uns*”) e ‘fora de nós’ (“*ausser uns*”) possuem para Kant. Em “sentido empírico”, “fora” ou “em” nós tem o significado usual segundo o qual empregamos o termo para designar objetos da nossa experiência sensível enquanto *fora da mente*, isto é, como sinônimo daquilo que está no espaço. Já em sentido transcendental, ambas as expressões são empregadas para designar *de que maneira* os objetos são considerados com respeito às condições sensíveis da nossa cognição. O objeto está *em nós*, se é tomado com uma representação submetida a condições temporais e espaciais, isto é, se é tomado como fenômeno. Por outro lado, o objeto está *fora de nós* quando é considerado independentemente das condições mediante as quais nós o representamos, isto é, quando é considerado como coisa em si mesma (KrV, A373).

Inadvertidamente, o realista transcendental confunde esses dois sentidos e, no ponto em que teria fundamentos para afirmar que os objetos são exteriores a nós empiricamente (espacialmente), afirma que os objetos o são em sentido transcendental, concluindo, por conseguinte, que estes não são acessíveis à nossa cognição. O erro do realista transcendental, pela leitura de Allison, é assumir dogmaticamente que os objetos, mesmo quando tomados enquanto independentes das nossas condições de representação (ou seja, como “fora” de nós em sentido transcendental), preservam propriedades espaciais e temporais (Allison, 2004, p. 24). Se adotarmos a tese epistemológica de prudência epistêmica anteriormente apresentada, o erro do realista transcendental é supor que dispomos de fundamento para atribuir essas propriedades aos objetos que estão *fora de nós* em sentido transcendental, ou seja, quando a capacidade de sensibilidade não desempenha

¹⁰ Algumas formulações da *Primeira Edição* possuem um forte teor fenomenológico. Contudo, o texto da *Segunda Edição* é distinto, sendo possível, além do mais, apresentar uma leitura epistemológica compatível com as linhas gerais de textos apresentados na *Primeira Edição*, como esse do trecho citado.

sua função. Embora considere que dispomos desses fundamentos, mas como na realidade não dispomos deles, o realista transcendental é conduzido ao ceticismo em relação aos objetos exteriores.

Esse é um dos equívocos – o que conduz ao ceticismo com respeito à existência de objetos exteriores – que o idealismo transcendental procura apontar e corrigir ao restringir os objetos da nossa experiência a meros fenômenos. Com efeito, os objetos da experiência estão *em nós* em sentido transcendental (são temporais e espaciais), muito embora estejam *fora de nós* em sentido empírico, isto é, como objetos espaciais exteriores. Por outro lado, o que quer que lhes diga respeito quando são tomados como *fora de nós* em sentido transcendental (para empregar a linguagem da *Primeira Edição*) é, de fato, algo a respeito do que não temos e nem podemos ter cognição.

Essa distinção parece fornecer suporte adicional para a leitura do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo à luz da tese epistêmica dos dois aspectos. Em uma passagem bastante sugestiva, também da *Primeira Edição* da *Crítica da Razão Pura*, Kant observa que podemos “*admitir que alguma coisa, que pode estar fora de nós no sentido transcendental seja a causa das nossas intuições externas; mas essa alguma coisa não é o objeto que compreendemos ao falar das representações da matéria*” (KrV, A373). Em seguida, acresce que o “*objeto transcendental é-nos igualmente desconhecido*” (KrV, A373). Ora, mais uma vez, previamente instruído pela distinção que a filosofia crítica impõe, ao objetar o realista transcendental, Kant parece estar longe de sustentar uma afirmação dogmática, como diz Guyer, sobre aquilo que poderíamos tratar como não sendo uma propriedade das coisas em si mesmas, concentrando-se, antes disso, naquilo que nos é legítimo aferir com fundamento nas nossas capacidades cognitivas.

Allison recorre a uma segunda caracterização do realismo transcendental, desta feita na *Antinomia da Razão Pura*, em que Kant afirma que o realista transcendental toma “*meras representações como coisas em si mesmas*” (KrV, B519). Essa segunda passagem, para Allison, exprime com clareza a abrangência da crítica que Kant pretende formular ao caracterizar o ponto de vista do realismo transcendental. Os objetos da nossa experiência (do sentido externo e do sentido interno), que o idealista transcendental compreende como meros fenômenos condicionados pela nossa capacidade de sensibilidade, são, para o realista transcendental, *coisas em si mesmas*. Essa passagem caracteriza em termos mais gerais a

crítica de Kant e, de acordo com Allison, mostra de maneira mais convincente que a distinção entre fenômeno e coisa em si caracteriza a ruptura do pensamento kantiano com as tradições filosóficas anteriores (Allison, 2004, p. 23).

Se alargarmos um pouco mais o espectro dessa discussão, ainda nos termos do comentário feito por Allison, o realismo transcendental, expresso em diversas tradições filosóficas anteriores a Kant, ignora o papel fundamental que a sensibilidade desempenha ao estabelecer as condições *a priori* da nossa cognição pois, ao explicar a origem e os fundamentos de nossa relação com os objetos, está comprometido com um modelo teocêntrico (Allison, 2004, 28). Allison explora esse ponto em conexão com a sua interpretação do pensamento kantiano formulada a partir da “tese da discursividade”. No que interessa ao presente comentário, a tese da discursividade afirma que a cognição humana “*demande tanto conceitos, quanto intuição sensível*” (Allison, 2004, p. 13). Por um lado, é necessário que os objetos nos afetem de alguma maneira, razão pela qual nossa cognição demanda, segundo Kant, intuições, que são representações singulares relacionadas imediatamente a objetos (KrV, B377).

Agora, Kant assume que há duas espécies de intuição: a intuição intelectual, típica de seres infinitos, que cria o objeto, e intuição sensível, da qual somos dotados, enquanto seres finitos. Como não somos seres infinitos, dependemos da afecção de objetos para que tenhamos representações singulares. Segundo Kant, todavia, isto é, por si só, insuficiente para uma cognição¹¹. Na verdade, os dados sensíveis devem ser apresentados de tal maneira a serem passíveis daquilo que o intérprete denomina como uma atividade de “*conceitualização*” (Allison, 2004, p. 14). É essencial nessa interpretação, por sua vez, que a cognição seja encarada como sendo constituída a partir de uma contribuição do sujeito cognoscente, tanto passiva (faculdade de sensibilidade), quanto ativa (faculdade do entendimento). Quanto à parcela passiva dessa contribuição, isto é, o modo de recepção dos dados sensíveis, parece estar em questão, mais uma vez, o tratamento da temporalidade e da espacialidade enquanto propriedades que, características do modo de representar do próprio

¹¹ Essa é uma das interpretações possíveis. Há outras que sugerem que Kant admite algumas cognições meramente intuitivas (leituras não-conceitualistas de Kant). Para uma tentativa de justificação de uma leitura do pensamento kantiano a partir da tese segundo a qual a cognição demanda, complementarmente, tanto intuições, quanto conceitos, vide: Bark, Gehad M. **Percepção como Representação Conceitual: Uma Proposta para a Compreensão do Enativismo de Alva Noë a partir da Tese Kantiana da Complementaridade**. Revista Portuguesa de Filosofia, vol. 72, n. 2-3, 2016, pp. 661-696.

sujeito, podemos atribuir apenas aos objetos da nossa experiência sensível. Como visto na seção anterior, o sujeito encontra o fundamento de atribuição das propriedades na sua constituição enquanto sujeito cognoscente. O fundamento para atribuição é encontrado na constituição do sujeito enquanto sujeito cognoscente.

Ora, o realista transcendental, porque não reconhece a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, tem de supor que a afecção que os objetos produzem em nós é idêntica a como os objetos são quando tomados em si mesmos. Além disso, o realista transcendental não reconhece que os objetos da experiência estão *fora de nós* apenas em sentido empírico, e não em sentido transcendental e, por conseguinte, conclui que os objetos da experiência não podem ser adequadamente apreendidos pelo sujeito cognoscente. A alternativa, segundo a reconstrução de Allison, é encontrar apoio, de alguma maneira, em uma intuição intelectual. Para resumir, Kant afirma que a recusa em atribuir à sensibilidade algum papel na constituição da cognição conduz o realista transcendental à negação da tese da discursividade e, por conseguinte, à adoção de um modelo teocêntrico que assume uma intuição intelectual (que cria o objeto) como parâmetro para a compreensão da cognição humana. Para ilustrar essa discussão e contrastar os dois modelos, Allison acrescenta que, na fase pré-crítica, Kant esteve comprometido com a admissão de uma intuição intelectual como modelo para a compreensão da cognição humana, como demonstram, especialmente, trechos da obra *Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do Conhecimento Metafísico*, texto datado de 1755 (Allison, 2004, p. 33). De acordo com o intérprete, a “*virada transcendental*” de Kant pode ser compreendida como uma transição de um paradigma teocêntrico, para um paradigma antropocêntrico da compreensão da cognição humana. Quero dar um passo adiante, sugerindo que isso pressupõe a reformulação do problema envolvido em nossa relação com os objetos da experiência e nos conduz com maior naturalidade a pensar que o idealismo transcendental é, não uma tese ontológica, mas unicamente, uma tese epistemológica.

A *Revolução Copernicana*, sintetizada na afirmação segundo a qual, na busca por cognições *a priori*, devemos nos conduzir, ao menos como tentativa, não como se nossa cognição tivesse “*que se regular pelos objetos*” (KrV, BXVI), como procedia o realista transcendental, mas “*admitindo que os objetos têm que se regular pela nossa cognição*” (KrV, BXVI), explicita a reviravolta sugerida pela filosofia crítica de um ponto de vista

teórico. O realista transcendental, mais uma vez, por não distinguir fenômenos e coisas em si mesmas, e igualmente assumir que temos uma relação imediata com os objetos tal como estes são em si mesmos, não consegue dar conta de justificar que tenhamos cognições *a priori*, conforme Allison, por não explicar como podemos “antecipar” algo com respeito às propriedades dos objetos que nos são exteriores em sentido transcendental (Allison, 2004, p. 37).¹² Além disso, o que Kant parece estar afirmando é que o realista transcendental, ao comprometer-se com essa espécie de assimetria intransponível entre os objetos da experiência (tomados como coisas em si mesmas) e nossa cognição, sob a suposição de que o sujeito é que tem de se “adequar” aos objetos, é levado a colocar em xeque a própria existência de objetos independentes da nossa experiência sensível (idealismo empírico). Ou seja, é por um equívoco na formulação do problema que o realista é levado de uma questão eminentemente epistemológica (sobre a relação do sujeito com os objetos), a uma questão tipicamente ontológica (há objetos independentes distintos de nossas representações?).

Para o idealismo transcendental, em contrapartida, é a necessidade de conformarem-se os objetos da experiência às condições da nossa cognição que compassa o projeto crítico de um ponto de vista teórico. Kant parece concordar com a afirmação segundo a qual não há bons fundamentos para colocar em dúvida a existência de objetos exteriores independentes de nós, tanto que se autodenomina um realista empírico (KrV, B52). Tão logo a filosofia nos mostra que os objetos da experiência são exteriores em sentido empírico, e não transcendental, a questão parece ser, segundo Kant, a seguinte: assumindo que representamos objetos distintos de nossas próprias representações, quais são as condições devem ser satisfeitas pelos objetos da nossa experiência possível? Concedida, ainda, aquela primeira restrição, questiona-se: como são possíveis cognições *a priori*, isto é, cognições que, quanto ao seu fundamento, independem da nossa experiência? Expondo o problema por esse enfoque eminentemente epistemológico, descortina-se, adicionalmente, o erro que está na base das tentativas dogmáticas de estabelecer algo com respeito às cognições *a priori*: a suposição de que temos de proceder nessa investigação tal como se fosse possível transcender nossa experiência sensível. Segundo Kant, ao contrário do que

¹² Para compreender o sentido em que o termo “antecipação” é empregado, isto é, não para designar uma “antecedência temporal”, mas, sim, uma “antecedência epistêmica” que diz respeito aos fundamentos (empíricos ou *a priori*) da cognição, cf. nota 3.

supunha o realista transcendental, as nossas próprias representações nos fornecem tudo aquilo do que necessitamos para investigar a possibilidade de cognições *a priori*.

A objeção que naturalmente poderia ser formulada contra essa leitura é a seguinte: pensar a existência de objetos da experiência envolve uma questão absolutamente distinta daquela que está sendo tratada quando eventualmente se atribui às coisas em si mesmas algum estatuto ontológico. Em resposta, o que se pode mais uma vez afirmar é que, dados os termos segundo os quais o problema é formulado na fase crítica, ou seja, diferentemente do realista transcendental, Kant não precisa se comprometer com afirmações sobre objetos que não são dados na nossa experiência. Daí que a tese de prudência epistêmica expresse mais adequadamente o enfoque da crítica kantiana.

Esse comentário deve ser suficiente para dispersar, além do mais, uma possível compreensão equivocada dos propósitos da filosofia crítica de Kant. O risco, para o qual Gerard Lebrun chama atenção, é o de “*pretender que a crítica teórica está inteiramente ordenada à moral*” (Lebrun, 1970, p. 173). Em outras palavras, visto que Kant confere especial destaque para o problema da conciliação entre liberdade e causalidade natural no *Prefácio da 2.ª Edição da Crítica da Razão Pura*, alguém poderia ser levado a considerar que a distinção entre fenômenos e coisas em si corresponde, imediatamente, à distinção entre os pontos de vista teórico e prático, reduzindo a perspectiva das coisas em si à perspectiva prática e ignorando o papel teórico que o idealismo transcendental desempenha.

Esse problema exegético pode ser contornado: a tese dos dois aspectos sustenta que os objetos podem ser conhecidos apenas como fenômenos, isto é, como submetidos a condições sensíveis temporais e espaciais, e afirma que tais propriedades não podem ser ditas, com fundamento, das *coisas em si mesmas*. A possibilidade de considerar um objeto como não submetido a condições sensíveis, nas palavras de Kant, é condição para *salvar a liberdade* e, com isso, a moralidade. Ora, o que deve ficar claro é que o aspecto em que o objeto é tomado como *coisa em si mesma* não se reduz ao aspecto em que o objeto é tomado de um ponto de vista prático. Compreender a possibilidade de pensar os objetos sob uma perspectiva em que estes não estão submetidos a condições sensíveis é, sem dúvida, condição necessária (mas não suficiente) para que adotemos um ponto de vista prático a partir do qual a liberdade e moralidade serão possíveis, mas não se confunde com um tal ponto de vista. A distinção de aspectos (fenômeno e coisa em si) possibilita a adoção de

perspectivas distintas (teórica ou prática), mas disso não segue a negação dos interesses especulativos que, para além do âmbito prático, o idealismo transcendental deve satisfazer.

De qualquer maneira, independentemente de considerar com detalhe, ao menos por ora, de que maneira a recusa do realismo transcendental é essencial para a compreensão da solução da *Terceira Antinomia* (o que, como deve ter ficado claro a partir da discussão desenvolvida até aqui, tem relação com o tratamento da temporalidade como uma propriedade que podemos atribuir com fundamento apenas a fenômenos), o fato é que o ponto de vista do realismo transcendental, ao tomar os objetos da experiência como coisas em si mesmas, é prejudicial tanto para a compreensão dos fundamentos da cognição humana, quanto para a tentativa de estabelecer os fundamentos da moralidade (Allison, 2004, p. 23).

E a leitura epistêmica a partir da tese dos dois aspectos, consciente do caráter fundamental da distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, propõe uma interpretação que reduza o peso ontológico que alguns autores conferem à doutrina kantiana. O contraste com a posição filosófica que Kant pretendia recusar (realismo transcendental), é útil por nos colocar diante de evidências de uma transição de um paradigma teocêntrico, para um paradigma antropocêntrico, e, como procurei justificar, diante da substituição de uma questão ontológica, por uma questão eminentemente epistemológica que prescinde de afirmações substantivas quanto às determinações daquilo que não é objeto da nossa experiência sensível.

3 CAUSALIDADE

Kant afirma que a distinção entre as duas espécies de causalidade anunciadas na *Tese* e na *Antítese* da *Terceira Antinomia* é exaustiva. Segundo o filósofo, a causalidade ou bem ocorre *segundo a natureza* – hipótese na qual, grosso modo, todo evento submetido a condições temporais ocorre segundo a lei de conexão entre causa e efeito –, ou bem *a partir da liberdade*, que Kant define como a “*faculdade de iniciar espontaneamente um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo*” (KrV B561).

O capítulo precedente considerou um possível problema que a adoção de uma leitura epistemológica do idealismo transcendental poderia acarretar para a compreensão da solução que Kant apresenta na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura* para conciliar causalidade natural e liberdade: a leitura de prudência epistêmica tem de admitir ao menos a possibilidade de que as coisas em si mesmas sejam temporais. Esta questão será discutida no próximo capítulo. Antes, todavia, é preciso considerar aquela que Kant concebe como sendo a *causalidade segundo a natureza*, objeto da *Segunda Analogia da Experiência*.

Nas *Analogias da Experiência*, Kant trata das condições de determinação do tempo, nomeadamente, permanência, sucessão e simultaneidade. A ‘*Primeira Analogia*’ considera o *Princípio de Permanência da Substância*, a ‘*Segunda Analogia*’ o *Princípio da Sucessão Temporal segundo a Lei da Causalidade* e a ‘*Terceira Analogia*’ o *Princípio da Simultaneidade segundo a Lei da Ação Recíproca ou comunidade*. Como observa Allison, as *Analogias da Experiência* estão articuladas segundo o propósito geral de explicar como é possível a cognição daquilo que Kant afirma ser uma ordem temporal objetiva, isto é, que diz respeito aos objetos (Allison, 2004, p. 230). Em uma das passagens introdutórias da *Segunda Analogia*, Kant sustenta uma afirmação que pode tornar mais claro o problema, ao dizer que a “*apreensão do múltiplo do fenômeno é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem umas às outras. A questão se também se sucedem no objeto, concerne a um segundo ponto de reflexão não contido no primeiro*” (KrV, B234/235).

No trecho citado, Kant introduz a distinção entre uma ordem temporal objetiva e outra subjetiva. O essencial nessa passagem é que, dado que a apreensão de fenômenos (ou seja, a ordem das representações), segundo a percepção, é sempre sucessiva, surge como

um problema a questão de determinar se, embora sempre representados como sucessivos, os estados dos próprios objetos são sucessivos. Para explicitar ainda mais esse ponto, na sequência, Kant apela para o conhecido exemplo da representação de uma casa e afirma que, no caso da representação que possuímos dela (objeto estático que não sofre mudança) “*a apreensão do múltiplo no fenômeno [...] é sucessiva*” (KrV, B235). Segundo o filósofo, cumpriria questionar e determinar, também, se o “*múltiplo desta casa é em si sucessivo*” (KrV, B235). Em suma, o que parece ser fundamental nessa discussão é que, visto ser a apreensão do múltiplo do fenômeno sempre sucessiva, não haveria uma correspondência entre a ordem da percepção (que apreende quaisquer estados sempre como sucessivos) e a ordem de estados do objeto representado.

A discussão a respeito da causalidade segundo a natureza surge no contexto da apresentação de uma solução para o problema de determinar como é possível representar, na experiência, uma sucessão objetiva, isto é, para o problema de determinar como é possível que à sucessão de representações (subjetiva) corresponda uma sucessão de estados nos próprios objetos (objetiva). A solução proposta por Kant, segundo Allison, é demonstrar que fenômenos são representados conforme uma ordem temporal objetiva (no caso da *Segunda Analogia*, uma sucessão objetiva) porque estão submetidos a uma regra que determina sua ligação de acordo com uma unidade que é distinta da unidade segundo a qual as representações são conectadas na percepção (Allison, 2004, p. 234). Esta regra é, precisamente, a causalidade, enunciada como um princípio que afirma que “*todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito*” (KrV, B232).

Este capítulo será subdividido em três partes: na primeira delas, considero, a título preliminar, aquilo que, para utilizar as palavras de Forster, poderíamos conceber como uma reação kantiana tanto contra o ceticismo de David Hume em relação à causalidade, quanto em face de uma leitura racionalista deste princípio, bastante em voga no cenário filosófico alemão do período (Forster, 2008, p. 27); na segunda, examino o principal argumento da *Segunda Analogia*, com enfoque, especialmente, na reconstrução proposta por Allison; na terceira, discuto o objeto da prova da *Segunda Analogia*, particularmente com o intuito de sugerir uma maneira de compreender o problema do caráter irrestrito do princípio de causalidade.

3.1 KANT E AS REFLEXÕES CÉTICAS DE HUME SOBRE A CAUSALIDADE

Certamente não sem razão, entre inúmeros intérpretes e comentadores é bastante difundida a opinião segundo a qual as reflexões de Hume exerceram forte influência sobre o pensamento de Kant. As considerações desta seção estão baseadas principalmente em textos da literatura secundária. Dois deles, já anteriormente citados, são as obras de autoria de Michael N. Forster e Paul Guyer, intituladas *Kant and Skepticism* e *Kant and the Claims of Knowledge*, respectivamente. Os outros dois são de autoria de Béatrice Longuenesse: *Kant on Causality: what he was trying to prove?* E *Kant and the Capacity to Judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason*. O último deles, mas não menos importante, é a obra de autoria de Eric Watkins, intitulada *Kant and the Metaphysics of Causality*. Em ambos os textos, os autores relacionam de maneira bastante eloquente as principais ideias do filósofo escocês a respeito da causalidade e a compreensão que Kant desenvolveu, especialmente na fase crítica, sobre o mesmo princípio.

As perguntas que inspiram esta discussão são: em que medida as ideias de Hume suscitaram questões que levaram Kant a desenvolver sua concepção particular do princípio de causalidade? Que contribuições podemos extrair dessa aproximação para a compreensão da causalidade em Kant? Para antecipar o que será desenvolvido ao longo dessa seção, a sugestão, em termos bastante gerais, é que, inspirado pelas reflexões de Hume, Kant alcança uma compreensão mais adequada do problema colocado pela natureza da conexão entre estados causalmente relacionados: a impossibilidade de se pensar a relação entre esses termos como sendo fundada meramente por princípios lógicos.

Nesse ponto, todavia, proponho um desvio especialmente em relação à reconstrução de Forster, que será brevemente apresentada na sequência. O ponto é que não é tão imediato, tal como sugere o intérprete, que, por recusar que a relação pudesse ser fundada meramente por princípios lógicos, Kant tenha incorporado em definitivo e de maneira irrestrita, sob a influência de Hume, a tese segundo a qual relações causais particulares são apreendidas empiricamente. Para deixar a objeção mais clara: mesmo que, na *Segunda Analogia*, Kant tenha pretendido fazer uma defesa da tese segundo a qual *todo evento tem uma causa* e que Forster esteja certo quando afirma, em um certo sentido, que relações

causais particulares possuem fundamento empírico, o problema da natureza da conexão entre dois termos em uma relação causal é, com muito maior relevância do que o autor sugere, absolutamente central para o pensamento kantiano desde a fase pré-crítica. Uma das maneiras de introduzir breves considerações sobre isso que poderia ser apresentado como o fio condutor do argumento que pretendo desenvolver consiste, justamente, em abordar o pensamento do autor a quem Kant dedicou pelo menos algumas de suas reflexões. Considerados os propósitos deste trabalho, a reconstrução do argumento de Hume sugerida por Longuenesse em seu texto, mesmo que um tanto bosquejada, deve ser suficiente.

Segundo a intérprete, Hume divisava dois problemas relacionados ao conceito de causa. Com respeito ao princípio universal de causalidade, Hume se questionava sobre os fundamentos e justificação da crença segundo a qual todo evento deve ter uma causa. Analogamente, em relação às relações causais particulares, o filósofo perguntava pelos fundamentos e pela justificação da crença segundo a qual um evento particular deve ser a causa de outro (Longuenesse, 2005, p. 147). Ao desenvolver o ponto, Hume afirma que, a bem da verdade, nenhuma de nossas impressões sensíveis produz em nós uma ideia do poder que eventos particulares teriam de causar outros eventos. Quando relacionamos eventos, para Hume, o fazemos unicamente motivados por um hábito de associá-los, de tal maneira que “*a ideia de uma conexão necessária entre eventos*” (Longuenesse, 2005, p. 148) nada mais expressa do que a nossa propensão subjetiva de esperar que um evento particular suceda algum outro por já tê-lo feito em outras oportunidades. Associamos determinados eventos particulares porque, em nossa experiência, usualmente os vemos sucederem um ao outro, mas não dispomos de fundamentos para justificar a crença de acordo com a qual haveria uma conexão universal e necessária entre ambos¹³. Disso, segundo Longuenesse, Hume é levado a afirmar que a crença no princípio de causalidade é resultado da generalização de nossa crença na existência de relações causais particulares, crença que, por sua vez, não estaria justificada (Longuenesse, 2005, p. 148). Ou seja, para Hume, observamos regularidades que acreditamos serem a expressão de relações causais necessárias e, a partir delas, atribuímos validade universal ao princípio de causalidade.

¹³ Segundo Hume: “*A razão jamais pode nos convencer de que a existência de um objeto qualquer implica a de outro; assim, quando passamos da impressão de um à ideia de outro, ou à crença nele, não estamos sendo determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação*” (Hume, 2009, p. 126)

Para Longuenesse, a objeção que Kant posteriormente dirige contra Hume, na *Introdução da Crítica da Razão Pura* (KrV, B5)¹⁴, está pautada pelo argumento segundo o qual essa espécie de “*derivação psicológica*” conduziria à negação do próprio princípio de causalidade (Longuenesse, 2005, p. 149). No essencial, ao adotarmos a visão de Hume, todas as “relações causais” teriam de ser reduzidas a relações de mera sucessão de eventos, *não causais*, que tratamos como relações causais impelidos unicamente por um hábito que adquirimos em razão da observação de inúmeros casos semelhantes de sucessão entre eventos. Poderíamos formalizar o argumento que Longuenesse introduz ao discutir a posição de Hume em relação à causalidade da seguinte maneira: i) representar o conceito de causa implica representar alguma necessidade; ii) representamos “conexões causais” apenas empiricamente; iii) mas representar empiricamente implica não representar necessidade; iv) de ii) e iii) infere-se que não representamos necessidade causal; v) de iv) e i), por *modus tollens*, infere-se que não representamos o conceito de causa.

Para dizê-lo em outros termos, os objetos produziriam em nós unicamente a ideia segundo a qual dois eventos A e B estão em uma relação de sucessão, mas jamais a ideia de que há, com respeito aos próprios objetos, alguma conexão causal entre ambos. E, para Kant, a noção de causa se perderia caso tomássemos necessidade e universalidade como frutos unicamente de uma propensão subjetiva, precisamente porque nada mais haveria, entre os objetos, do que a sucessão meramente contingente de eventos sem qualquer conexão. Ao concluir essas observações, Longuenesse salienta que Kant se dedica, na *Crítica da Razão Pura*, à tarefa de mostrar que os predicados de necessidade e universalidade atribuídos ao conceito de causa, longe de serem derivados de uma propensão subjetiva, devem ser explicados de alguma outra maneira (Longuenesse, 2005, p. 149). E a resposta envolve, de alguma maneira, não apenas a recusa da premissa ii) que afirma que representamos “conexões causais” apenas empiricamente, mas a elucidação do sentido de “necessidade” envolvido no conceito de causa.

Em seu ensaio, Michael N. Forster persegue a influência exercida por distintas formas de ceticismo sobre a obra kantiana e aprofunda a incursão que Longuenesse faz em

¹⁴ “[...] o próprio conceito de uma causa contém tão manifestamente o conceito de uma necessidade da conexão com um efeito e o de uma universalidade rigorosa da regra que se perderia completamente tal conceito de causa caso se quisesse derivá-lo, como Hume o fez, de uma frequente associação daquilo que acontece com aquilo que o antecede, e do hábito daí decorrente (por conseguinte, de uma necessidade meramente subjetiva) de conectar representações.” (KrV, B5)

seu artigo. Interessa-nos nesse texto, fundamentalmente, a discussão que autor desenvolve em torno da importância das “*reflexões céticas de Hume a respeito da causalidade*” (Forster, 2008, p. 21). Segundo Forster, três concepções de Hume sobre a causalidade foram especialmente importantes para a obra Kant. Primeiramente, i) a concepção segundo a qual relações causais particulares não podem ser representadas *a priori*, mas somente empiricamente, dado que a negação de uma relação causal pode ser pelo menos pensada sem implicar contradição. Em segundo lugar, ii) a tese que afirma que à ideia de necessidade contida na ideia de causa não corresponde uma relação causal entre *objetos*, mas – na medida em que ambas as ideias são fruto de impressões sensíveis antecedentes – algo na mente do sujeito, isto é, uma propensão subjetiva. Finalmente, iii) a concepção de que o princípio segundo o qual todo evento tem uma causa (princípio universal de causalidade), tanto quanto as relações causais particulares, seria representado empiricamente, e não *a priori*, uma vez mais por não implicar a sua negação contradição, tal como seria requerido, segundo a concepção de Hume, por uma “*verdade de razão*” – ou, segundo a terminologia kantiana, uma cognição *a priori* (Forster, 2008, p. 22).

Dentre essas três concepções¹⁵, segundo Forster, aquela contida em i) Kant aceitou e incorporou já em textos da fase pré-crítica, como em *Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica*, texto datado de 1766. Embora não se alongue neste tópico, inclusive por acreditar que essa concepção não é tão relevante, por não ensejar maiores problemas, Forster apoia sua leitura em uma passagem desse texto que, de fato, é bastante sugestiva em um primeiro momento:

[...] tendo chegado às relações fundamentais, o trabalho da filosofia chega ao fim e é impossível alguma vez compreender por meio da razão como algo possa ser uma causa ou ter uma força, mas estas relações têm de ser simplesmente tomadas da experiência, pois a regra de nossa razão diz respeito somente à comparação segundo a identidade e a contradição. Na medida, porém, em que algo é uma causa, é posto por este algo algo diferente, não se encontrando, portanto, nenhuma conexão conforme a concordância; como também não surge nenhuma contradição, se não quero considerar este algo uma causa, porque não é contraditório, sendo posto algo, suprimir algo diferente. Por isso, os conceitos fundamentais das coisas como causas, a saber, os conceitos das forças e ações, são completamente arbitrários quando [não são] tomados da experiência¹⁶, não podendo nem ser demonstrados, nem refutados. (Träume Ak, II, p. 370)

¹⁵ Para facilitar a análise, vou me referir às concepções apresentadas por Forster, doravante, como concepções i), ii) e iii).

¹⁶ Na tradução para o português consultada, publicada pela editora Unesp, o texto foi originalmente traduzido da seguinte maneira: “Por isso, os conceitos fundamentais das coisas como causas, a saber, os conceitos das

Para Forster, todavia, foram as concepções ii) e iii) – a necessidade é fruto de uma propensão subjetiva e o princípio de causalidade é representado empiricamente – que despertaram Kant do “*sono dogmático*” e acabaram por conduzi-lo à formulação do problema central da *Crítica da Razão Pura*: a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* (Forster, 2008, p. 32). Forster reconstroi de maneira bastante original o percurso de Kant desde a fase pré-crítica de modo a sugerir que aquilo que desde muito cedo surgiu como uma suspeita pautada por objeções contra a metafísica dogmática (e a presumida capacidade de representarmos objetos suprassensíveis), acabou por se converter no problema acima mencionado (Forster, 2008, p. 24). No essencial, Forster sustenta que as duas concepções remanescentes de Hume refinaram as objeções que Kant já havia anteriormente formulado contra a metafísica dogmática, além de colocarem novos problemas que, seja como for, apontavam para a possibilidade de uma *metafísica* que poderia sobreviver àquelas objeções (Forster, 2008, p. 25).

Particularmente em relação à concepção ii), embora tenha recusado a tentativa humeana de derivar a necessidade causal de uma mera propensão psicológica, Kant teria reconsiderado a sua própria objeção contra a possibilidade de referirmos conceitos sem o apoio de dados sensíveis justamente por chegar à conclusão de que o conceito de causa, por pressupor alguma representação necessária, também não poderia ser obtido da experiência. Em outras palavras, o ponto é que a objeção kantiana, quando voltada contra os objetos suprassensíveis visados pela metafísica dogmática, parecia plausível, mas quando dirigida a conceitos como o de causa – que julgamos caracterizar a nossa experiência sensível em algum sentido, mas que tampouco pode ser fundamentada na experiência por envolver necessidade – não parecia adequada (Forster, 2008, p. 27). Ora, foi a concepção humeana acerca do fundamento empírico da causalidade, conforme Forster, que tornou essa questão clara para Kant.

forças e ações, são completamente arbitrários quando tomados da experiência [...]” No original em alemão, por sua vez, consta o seguinte: “*Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können.*” (Träume Ak, II, p. 370 – sem destaque no original). Como se percebe, muito provavelmente por lapso escusável, há um erro de tradução, na passagem em destaque, que prejudica o sentido do texto segundo o idioma original. Daí o acréscimo, entre colchetes, das expressões “não” e “são”, no corpo da citação.

Para usar a terminologia kantiana, Hume já reconhecia uma classe de cognições *a priori*, a dizer, aquelas fundamentadas na observância do princípio de contradição, isto é, as verdades de razão. Para Hume, o princípio de causalidade não poderia ser representado *a priori*, por não envolver a sua negação uma contradição; daí que, dado o caráter exaustivo da distinção empírico/analítico (*a priori*), sua representação tivesse de ser empírica. Kant, igualmente instruído pela admissão de “*uma classe de cognições a priori não problemática*” (Forster, 2008, p. 28) – na terminologia da *Crítica da Razão Pura*, os juízos analíticos –, mas ao mesmo tempo pela concepção segundo a qual o princípio de causalidade envolve necessidade e universalidade, foi levado a perquirir a possibilidade de uma cognição *a priori* cujos fundamentos repousassem sobre algum outro princípio, que não o princípio de contradição. Forster conclui suas observações afirmando que, justamente por admitir que a causalidade nos fornece um conhecimento substancial, ou, nas palavras de Hume, proporciona um conhecimento sobre “*questões de fato*” (“*matters of fact*”), Kant é levado, na *Crítica da Razão Pura*, a se questionar sobre as condições mediante as quais formulamos juízos sintéticos *a priori* (Forster, 2008, p. 28).

A partir dessas observações iniciais, gostaria de explorar um pouco melhor o problema da conexão entre causa e efeito envolvido na concepção i), e isso, como já antecipado, por um motivo em particular. Creio que a relevância da distinção analítico/sintético e, especialmente, a importância dos juízos sintéticos *a priori* para o pensamento tardio de Kant, que constitui a grande inovação do seu pensamento filosófico com respeito ao problema da causalidade, fica mais explícita quando consideramos essa questão em particular. O par analítico/sintético, em sua combinação com o par empírico/*a priori* (ambos introduzidos ainda na primeira seção da *Introdução da Crítica da Razão Pura*), desempenha um papel fundamental para o esclarecimento da espécie de conexão que há entre dois estados causalmente relacionados. Na verdade, tal como parece sugerir Longuenesse na obra *Kant and the Capacity to Judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason*, essa distinção, aplicada ao tratamento da questão da causalidade, é fruto de um amadurecimento do debate de Kant

com os metafísicos racionalistas a respeito da insuficiência de princípios lógicos para explicar o problema da conexão causal (Longuenesse, 2000 p. 346)¹⁷.

Há, nesse particular, ao menos um ponto de convergência entre os leitores de Kant. Longuenesse, Guyer, Allison, e mesmo Forster, afirmam que Kant, desde muito cedo, buscou uma maneira de explicar a espécie de conexão que há entre dois termos em uma relação causal. Aquilo que Longuenesse chama de “*fundamento real*” (Longuenesse, 2000, p. 355), retomando discussões desenvolvidas ainda em textos pré-críticos, é, justamente, o fundamento característico da conexão que há nos juízos hipotéticos quando os termos não estão relacionados analiticamente, isto é, quando a relação não se dá de acordo com o princípio de contradição.

Longuenesse explora com bastante detalhe a disputa entre Kant e os metafísicos racionalistas nesse particular para as posteriores reflexões kantianas sobre o fundamento

¹⁷ Essa abordagem alternativa é igualmente importante por estar a natureza da conexão causal, ao que tudo indica, na base da intrincada discussão sob o escopo dos argumentos da *Segunda Analogia da Experiência*. Assim como Forster, intérpretes como Allison, Guyer e Longuenesse aceitam que, para Kant, relações causais particulares são representadas empiricamente (Longuenesse, 2000, p. 370; Guyer, 1987, p. 258). Todavia, há, em torno do assunto, uma importante controvérsia; discute-se longamente se a *Segunda Analogia* pretende provar que todo evento cai sob leis causais particulares necessárias, a denominada tese “*mesma-causa-mesmo-efeito*”, ou se foi concebida com o propósito de demonstrar a tese segundo a qual todo evento está submetido ao princípio de causalidade, conhecida como a tese “*todo-evento-uma-causa*” (Allison, 2004, p. 256). Um tratamento preliminar da influência exercida pela concepção i) em relação à natureza das conexões causais particulares, acredito, poderia nos munir de melhores instrumentos para avaliar essa importante controvérsia exegética. Embora essa questão não seja central para o presente trabalho (importando antes demonstrar como Kant pretende demonstrar a tese “*todo-evento-uma causa*”, do que determinar se a tese “*mesma-causa-mesmo-efeito*” também está em questão nesse momento), o foco dessa discussão é determinar se os argumentos da *Segunda Analogia* garantem que eventos são regidos por leis causais particulares representadas *a priori*, ou se, ao contrário, garantem apenas a tese mais geral segundo a qual todo evento está submetido, nas palavras de Allison, ao “*esquema da causalidade*” (Allison, 2004, p. 256), isto é, garantem apenas que, para todo evento, um estado atual em *t*’ deve ser antecedido por um estado em *t*’ que é condição suficiente do estado que passa a existir *t*’ (isto é, que determina causalmente o estado em *t*’), ainda que não seja possível determinar *a priori* a causa particular que determina essa mudança. Pela tese “*mesma-causa-mesmo-efeito*”, o que se afirma é que, se há uma mudança de A para B, há uma lei causal particular que determina que B necessariamente se segue de A para todos os casos particulares que se subsumem às mudanças do tipo A→B. Ora, pela tese “*mesma-causa-mesmo-efeito*”, então, somos levados a concluir que há uma relação necessária entre o antecedente e o consequente de cada *type* que instancia um determinado *token*. Em outras palavras, há uma regularidade na natureza entre tipos de *evento* e tipos de *causa*, como, por exemplo, no caso em que o fogo produz aumento de temperatura. Partindo do problema originário que a conexão causal coloca para a filosofia de Kant, contudo, haveria uma tensão em dizer que o conhecimento de relações causais particulares é empírico, tal como sugere Forster, e afirmar que o princípio que é alvo de demonstração na *Segunda Analogia*, especialmente se estivesse em causa nesse argumento uma prova do princípio “*mesma-causa-mesmo-efeito*”. E essa tensão pode ser contornada se tivermos claro que o escopo da *Segunda Analogia* é a defesa da tese “*todo-evento-uma-causa*” e que não há nenhuma incompatibilidade entre afirmarmos que relações causais são apreendidas empiricamente, mas que cada uma dessas relações está submetida ao princípio universal de causalidade, que determina que todo evento supõe uma causa.

das conexões causais. Antes mesmo de apresentar a noção de “*fundamento real*”, a intérprete retoma a formulação dos princípios de razão, segundo o qual “*uma razão é aquilo a partir do que é possível saber por que algo é [‘why something is’]*” (Longuenesse, 2000, p. 347), e de razão suficiente, segundo a qual “*nada é sem uma razão suficiente, ou, se algo é posto [posited], algo é posto [posited] enquanto sua razão suficiente*” (Longuenesse, 2000, p. 348), ambos atribuídos a Baumgarten, e afirma que, na *Nova Dilucidatio* (texto datado de 1755), Kant não apenas aponta a circularidade na definição do primeiro princípio (argumentando que expressão “por que” já nos reportaria à noção de “razão”), mas acrescenta um elemento importante na sua formulação particular desse princípio: a predicação.

Para Kant, “*uma razão é ‘aquilo que determina um sujeito com respeito a qualquer predicado’*” (Longuenesse, 2000, p. 348), consistindo a expressão “determinar” na atividade de “*pôr um predicado e excluir o seu oposto*”. Uma razão, ou fundamento, afirma Longuenesse, determina o sujeito com respeito ao predicado. Haveria, para toda proposição verdadeira, uma “*razão determinante*” mediante a qual o oposto do predicado atribuído ao conceito do sujeito é excluído. Todavia, embora a noção de razão ou fundamento tenha sido empregada já na *Nova Dilucidatio*, a distinção entre “*fundamento real*” e “*fundamento lógico*” (Longuenesse, 2000, p. 351) foi introduzida por Kant apenas posteriormente, como indicam, sobretudo, passagens da obra *Ensaio para Introduzir a Noção de Grandezas Negativas em Filosofia*, e das lições transcritas no texto da *Metafísica Herder* (texto do começo da década de 1760).

Watkins faz uma relevante contribuição ao discutir, de um ponto de vista histórico, o contexto em que essas mudanças paulatinas influenciaram para o pensamento de Kant. É fundamental compreender que Kant desenvolve sua teoria da causalidade, ao longo dos anos, influenciado não somente por Hume, mas sob o pano de fundo do debate em torno de três concepções fundamentais vigentes na Alemanha do século XVIII: a teoria do influxo físico (“*physical influx*”), a teoria da harmonia preestabelecida e o ocasionalismo (Watkins, 2005, p. 101). Leibniz, Wolff, Baumgarten e Meier são apontados pelo intérprete, cada um deles à sua maneira, como defensores da harmonia preestabelecida, ao passo que Knutzen e Crusius, segundo o autor, formularam versões da teoria do influxo físico. Sem ingressar nos pormenores de cada uma dessas concepções em particular, a teoria do influxo físico

sustentava, ao contrário do que afirmam as teses da harmonia preestabelecida e do ocasionalismo – segundo as quais as substâncias só poderiam atuar sobre si mesmas –, que “*substâncias simples finitas poderiam agir umas sobre as outras*” (Watkins, 2005, p. 24).

Segundo Watkins, no período em que foi publicada a *Nova Dilucidatio*, Kant é, no contexto do debate alemão, um defensor da teoria do influxo físico, especialmente contra Leibniz e seus sucessores. Contudo, nessa fase, antes do contato com a tradução do texto da obra *Investigações sobre a Natureza Humana* para o seu idioma (o que possivelmente ocorreu em 1755), Kant ainda compreendia que essa relação, por ser uma relação necessária, poderia ser fundada em princípios lógicos. Na *Nova Dilucidatio*, os princípios de sucessão e coexistência (que expressam relações causais) são derivados do princípio de razão determinante, que expressa uma relação lógica (Watkins, 2005, p. 112).

Quando Hume afirma que relações causais não são necessárias por envolverem questões de fato (“*matters of fact*”), não resultando de sua negação, por conseguinte, a violação do princípio de contradição, Kant vislumbra uma objeção importante e, ciente da insuficiência do princípio lógico de contradição, na tentativa de preservar o caráter necessário das relações causais, é levado à posterior distinção entre um fundamento lógico e um fundamento real. No *Ensaio para Introduzir a Noção de Grandezas Negativas em Filosofia*, texto de 1763, Kant formula a questão de maneira muito clara¹⁸:

Compreendo perfeitamente como uma consequência é posta mediante um fundamento conforme a regra de identidade, porque a análise do conceito a encontra contida nele. [...] Porém, como é que uma coisa provém de outra sem ser pela regra de indetidade – eis o que, de bom grado, gostaria que fosse mais distinto. Denomino fundamento lógico a primeira espécie de fundamento, pois sua referência à consequência pode ser compreendida logicamente, isto é, de maneira distinta segundo a regra de identidade; porém, denomino fundamento real o fundamento da segunda espécie [...]. (Versuch, II-202)

Esse parece ser exatamente o ponto nodal do argumento que Kant apresenta na passagem citada por Forster do texto de *Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica*: ora, se ao pensarmos uma relação entre sujeito e predicado por identidade

¹⁸ Eric Watkins aponta e discute em detalhe, igualmente, diversas passagens da *Metafísica Herder* em que Kant apresenta a distinção entre fundamento lógico e fundamento real. Uma daquelas em que a discussão aparece de maneira mais clara, foi traduzida pelo autor da seguinte maneira: “*Every ground is either logical, by means of which the consequence that is identical to it is posited as a predicate according to the rule of identity, or real, by means of which the consequence that is not identical to it is not posited according to the rule of identity (28:11)*” (Watkins, 2005, p. 162).

excluimos o oposto do predicado atribuído sob pena de incorrermos em uma contradição, o mesmo não sucede com as relações que não são pensadas por identidade. E as relações causais são justamente desse último tipo: relações tais em que, “*se algo é posto, algo diverso [‘something else’] é posto ao mesmo tempo*” (Longuenesse, 2000, p. 352), e, mais, *algo diverso* que, embora posto, pode ser pensado como se não o tivesse sido sem contradição. A pergunta feita por Kant é: de que maneira se constitui essa relação que não é baseada meramente no princípio lógico de identidade? Não seria prematuro concluir, como sugere Forster, que Kant simplesmente admitiu que essas relações particulares são fundamentadas empiricamente? Ora, o que Kant parece estar afirmando nos textos desse período é que, seja qual for a sua natureza, a conexão típica de uma relação causal, depois da crítica de Hume, não mais poderia ser pensada como sendo fundada em princípios lógicos.

Igualmente, é a constatação de que, para Kant, as relações causais passam a exigir uma espécie de conexão entre antecedente e consequente distinta daquelas baseadas no princípio de identidade, que leva Guyer, juntamente com Longuenesse, à afirmação de que o argumento da *Segunda Analogia* é, a um só tempo, uma reação contra o ceticismo humeano da causalidade e uma tentativa de recusar “*a falaciosa derivação do princípio de razão suficiente somente das leis da lógica*” (Guyer, 1987, p. 237; Longuenesse, 2000, p. 356). Ao destacarem de que maneira esses problemas são rearticulados, posteriormente, na fase crítica, tanto Longuenesse, quanto Guyer, se apoiam sobretudo em uma passagem em particular das lições da *Metafísica Volckmann* (Longuenesse, 2000, p. 356; Guyer, 1987, p. 237), na qual, mais uma vez recorrendo à distinção entre fundamento lógico e fundamento real, Kant recoloca o problema nos termos da oposição entre uma “*conexão analítica*” (“*analytical nexus*”) e uma “*conexão sintética*” (“*synthetic nexus*”), afirmando que a ligação entre um fundamento real e sua consequência é problemática justamente por exigir mais do que a mera análise do conceito do sujeito ao qual o predicado é atribuído. Nessa mesma passagem, Kant atribui a Hume a concepção segundo a qual tudo aquilo que representamos com respeito às relações de causa e efeito é de origem empírica, sendo o predicado da *necessidade* fruto do hábito pelo qual associamos eventos sucessivos empiricamente apreendidos. Ao concluir suas observações, entretanto, Kant afirma que não vai optar pela solução humeana justamente porque o conceito de causa envolve

necessidade, e a necessidade não pode ser representada empiricamente (Guyer, 1987, p. 238)¹⁹.

Guyer extrai uma importante conclusão a partir da leitura desse texto da *Metafísica Volckmann*: impulsionado pelas reflexões de Hume, Kant relaciona o problema da conexão causal – isto é, a necessidade de um fundamento real – ao problema em torno da conexão típica dos juízos sintéticos em geral (Guyer, 1987, p. 238). Penso que, a partir dessa breve reconstrução, algumas considerações a respeito da natureza da conexão causal à luz da distinção analítico/sintético podem ser esclarecedoras.

Na *Introdução da Crítica da Razão Pura*, primeiramente Kant apresenta a definição dos juízos analíticos: a) são juízos tais que o *predicado B está contido no sujeito A*; b) a relação entre sujeito e predicado é pensada por identidade e; c) são juízos meramente explicativos que nada acrescentam ao conceito do sujeito, mas apenas tornam evidentes conceitos que nele já eram pensados, ainda que implicitamente (KrV, B10). Em seguida, Kant caracteriza os juízos sintéticos como aqueles a) nos quais a relação entre sujeito e predicado é pensada de tal maneira que o *predicado B está fora do conceito A*; b) a relação entre o sujeito e o predicado não é pensada por identidade, e que; c) qualificados como ampliativos, são tais que “*acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum*” (KrV, B11).

Um juízo analítico, como aquele que afirma que *todos os corpos são extensos*, nada mais faz do que enunciar uma relação *S é P* entre o sujeito e predicado quando o predicado está contido no conceito sob o qual o sujeito cai. Se um *objeto* cai sob o conceito de *corpo*, o predicado de extensão, porque extraído do conceito de corpo por simples elucidação, deverá ser atribuído ao objeto. Dado que o predicado de *extensão* é uma nota característica do conceito de *corpo*, a verdade da proposição “*todos os corpos são extensos*” depende

¹⁹ A tradução para o inglês dessa passagem da *Metafísica Volckmann*, feita por Guyer, foi assim redigida: “[...] But there is great difficulty in understanding the possibility of the connection between a real ground and its consequence. It is synthetic because it goes beyond the concept, thus the question arises: Do I not therefore have it from experience? That which contains the real ground for consequence is called cause, therefore I ask whether I do not have the cause from experience? Many who would avoid breaking their heads have also asserted this but I will not do, for the concept of necessity is contained therein, and no one can understand the latter from experience [...] Hume therefore grounded an entire skeptical philosophy on the question: How do we come by the concept of cause? [...] According to his allegation, all concepts of cause and effect would come from experience, and the necessity, he says, would merely be something imagined and a longstanding habit [...] (Metaphysik Volckmannm 28:403-4)” (Guyer, 1987, p. 237-238)

apenas de nos darmos conta de que um dos caracteres do conceito de corpo é a extensão: o objeto que cai sob o conceito de corpo, por definição, contém o predicado de extensão. Em outras palavras, pensar um corpo que não é extenso nos conduz a uma contradição. Kant expõe de maneira igualmente clara a distinção aqui considerada nos *Prolegômenos*, ao afirmar que juízos analíticos “*repousam fundamentalmente sobre o princípio de contradição*” (Pro Ak, iv, p. 267). Para Kant, é condição suficiente que os juízos analíticos estejam fundamentados unicamente no princípio de identidade²⁰.

Nos juízos analíticos o fundamento da conexão entre predicado e sujeito está no fato de se extrair do próprio conceito atribuído ao sujeito um predicado: a ligação do sujeito e do predicado assenta-se na relação entre os conceitos atribuídos ao sujeito. Contudo, quando alguém afirma que um corpo, além de ser extenso, está sujeito à influência da gravidade (conhecimento físico), é preciso apelar para alguma cognição que está para além do conceito de corpo, pois mesmo decompondo este último, não se apresenta um fundamento pelo qual se possa subsidiar a afirmação de que *corpos sofrem a influência da gravidade*. Há, nesse caso, um juízo sintético. Se considerarmos a *necessidade da ligação entre o sujeito e o predicado*, não é possível pensar um corpo que não seja dotado do predicado da extensão, muito embora seja possível *ao menos conceber, sem contradição, que ele não sofra a influência da gravidade*. No caso dessa última proposição em particular, é a experiência que dará subsídios para a aferição da verdade ou falsidade do juízo (e nos dirá, com fundamento empírico, que os corpos estão submetidos à influência da gravidade). O que se deve reter dessa interpretação é a importância das intuições, de maneira geral, para a compreensão do modo pelo qual juízos sintéticos, ao contrário dos analíticos, determinam algo com respeito a objetos e, assim, possibilitam uma extensão do conhecimento em sentido material. É a intuição que confere fundamento para a cognição de objetos e para juízos que relacionam um sujeito a um predicado não imediatamente extraído de um conceito.

²⁰ Para Kant, mesmo os juízos sintéticos, *a priori* ou empíricos, embora sejam fundamentados em um princípio diverso, que não o princípio de não contradição, devem “*sempre derivar de acordo com o princípio de contradição*” (Pro Ak, iv, p. 267). O que é fundamental na distinção entre *derivar de acordo com* e *derivar de* é o seguinte: que um juízo seja *derivado de acordo com* o princípio de não contradição significa que esse princípio é condição necessária, mas não suficiente, do juízo. Em outras palavras, qualquer que seja o juízo que relaciona sujeito e predicado, o princípio de não contradição deve sempre ser respeitado. Todavia, se busco o fundamento da conexão entre sujeito e predicado em um juízo sintético, então o princípio a qual devo recorrer é outro, embora o princípio de não contradição nunca possa ser contrariado.

Entretanto, Kant está preocupado com a possibilidade de se determinar algo a respeito de objetos de uma maneira muito particular, a dizer, com *necessidade* e *universalidade rigorosas*. A dificuldade está em compreender como juízos sintéticos também podem expressar necessidade e universalidade, possuindo fundamento *a priori*²¹. Ora, por serem tais juízos ampliativos e por proporcionarem uma extensão material do conhecimento, não basta recorrer à análise do conceito sob cuja extensão se encontra o objeto, pois o predicado está *fora* do conceito do sujeito: o princípio de não contradição é, por si só, insuficiente para justificar esse juízo. Portanto, é imprescindível fundamentar a relação em algum outro elemento que não é extraído da simples relação entre conceitos. Como visto, no caso dos juízos sintéticos, esse elemento é uma intuição sensível, que estabelece o fundamento da ligação entre sujeito e predicado. Contudo, dado que juízos *a priori* demandam fundamentação *a priori*, é vedado o amparo da experiência. Eis o

²¹ É bastante conhecida a crítica que Kripke dirige, especialmente na obra *Naming and Necessity*, contra a passagem da *necessidade* para o conhecimento *a priori*. Segundo o autor, há um “*sentimento muito forte que alguém a pensar que, se você não pode conhecer algo por um raciocínio a priori, então isso deve ser contingente; poderia ter ocorrido de outra maneira*” (Kripke, 1980, p. 101). Ao abordar o tema, um dos exemplos que Kripke explora é o do corpo celeste que recebe os nomes de ‘Hesperus’ e ‘Phosphorus’. Hesperus é a estrela observada no céu da tarde e Phosphorus é a estrela vista no céu da manhã. Hesperus e Phosphorus nada mais são do que um mesmo corpo celeste observado em momentos distintos. Hesperus é, portanto, Phosphorus. Esse conhecimento, que está fundado em uma observação astronômica, é claramente empírico. Mas, é possível descrever uma situação em que Hesperus não fosse Phosphorus? Em outras palavras, é contingente que Hesperus seja Phosphorus? Kripke afirma que não. É possível conceber uma situação contrafactual em que um observador, encontrando-se em “*uma situação epistêmica qualitativamente idêntica*” (Kripke, 1980, p. 104) à descrita no primeiro caso, empregasse os nomes ‘Hesperus’ e ‘Phosphorus’ para referir dois corpos celestes distintos. Contudo, nessa situação contrafactual, em que os nomes são empregados segundo um determinado uso, isto é, para referir corpos distintos, o que poderia ser concluído é que os planetas observados eram distintos, ou que o observador nomeou dois planetas distintos. Mesmo nessa situação, Hesperus não deixaria de ser Phosphorus. Se, segundo a nossa linguagem, ‘Hesperus’ e ‘Phosphorus’ são empregados de tal modo a referir dois corpos celestes que são o mesmo corpo celeste, então Hesperus é Phosphorus em todos os mundos possíveis. O que interessa observar, fundamentalmente, é que Kripke sustenta que é necessário que Hesperus seja Phosphorus, mas que essa proposição, embora necessária, não é conhecida *a priori*, mas, sim, empiricamente. Para Kripke, proposições que expressam identidade entre nomes são necessárias, mas não necessariamente são conhecidas *a priori* (Kripke, 1980, p. 108). Isso ocorre porque as noções de ‘*a priori*’ e de ‘necessidade’ expressam, na concepção do autor, modalidades distintas. A primeira é epistemológica e indaga as condições mediante as quais algo pode ser conhecido: se pela experiência ou independentemente da experiência. A segunda, por sua vez, é metafísica, e perquire a possibilidade de se determinar se algo que ocorreu de uma determinada maneira, poderia ter sido de outra em algum mundo possível (Kripke, 1980, p. 35). Uma noção não pode ser reduzida à outra. Para Kripke, uma vez desfeita a confusão entre modalidade epistemológica e metafísica, é possível conceber proposições empíricas necessárias (“*Hesperus é Phosphorus*”) e mesmo, em uma situação mais polêmica, proposições *a priori* contingentes, como no caso da proposição que afirma que o “*a barra do metro padrão possui um metro*” (Kripke, 1980, p. 54). No caso de juízos de identidade numérica (‘*Hesperus é Phosphorus*’, ‘*Cícero é Túlio*’), parece claro que Kripke tem uma objeção fecunda contra a equivalência entre necessidade e aprioridade apresentada por Kant. O mesmo não poderia ser dito de outros supostos exemplos de *necessidades a posteriori* que são apresentados por Kripke, como no caso das identidades teóricas (por exemplo, ‘*calor é movimentação de moléculas*’). Mas essa questão que não entra no escopo desse trabalho.

verdadeiro impasse: o juízo é pensado com *necessidade*, o que exclui a fundamentação pela via da experiência, mas, ao mesmo tempo, não exprime uma necessidade lógica, por envolver predicados não imediatamente extraídos dos conceitos analisados. Daí a questão fundamental formulada por Kant: qual é “*a incógnita x sobre a qual o entendimento se apoia ao crer descobrir fora do conceito de A um predicado B estranho a esse conceito e não obstante considerado conectado a ele?*” (KrV, B13).

A filosofia crítica pretende mostrar que o valor da *incógnita* em questão pode ser determinado quando se compreende que a necessidade e a universalidade rigorosa dos juízos sintéticos *a priori* está atrelada a intuições e conceitos *a priori* (Allison, 2004, p. 95). A tarefa da *Estética Transcendental*, além de oferecer uma prova do idealismo transcendental, é a de indicar quais representações satisfazem a condição de serem intuições *a priori*. E, como vimos anteriormente, Kant sustenta que as representações do espaço e do tempo são intuições *a priori*. Nesse particular, se podemos assumir, tal como afirmam Guyer e Longuenesse, que o problema da conexão causal expressa, no limite, o mesmo tipo de problema envolvido na compreensão da conexão entre sujeito e predicado nos juízos sintéticos, e se é característico dos juízos sintéticos *a priori* a relação com uma intuição *a priori*, então parece razoável concluir que a representação do tempo desempenha algum papel importante na compreensão da *Segunda Analogia da Experiência*. De um ponto de vista exegetico a indicação é sugestiva, dado que os princípios enunciados nas *Analogias da Experiências* são apresentados como princípios da determinação do tempo.

Esse problema será considerado na terceira seção deste capítulo. Por ora, quero concluir essa seção com um breve comentário sobre a interpretação de Forster. Como visto, Forster sustenta que a primeira concepção de Hume sobre o caráter empírico da conexão causal, por ter sido absorvida desde muito cedo por Kant, não desempenha um papel tão relevante quanto o das duas outras teses consideradas para a compreensão da causalidade. Como sugeri, entretanto, a natureza da relação entre dois termos causalmente relacionados (porque não conectados pelo princípio de identidade) colocava uma importante questão para a qual uma solução adequada foi encontrada apenas a partir do momento em que a distinção entre fundamento real e fundamento lógico foi incorporada à filosofia kantiana. O princípio de causalidade é, justamente, o princípio que *faz as vezes*, por assim dizer, do princípio de contradição, justificando o juízo pelo qual afirmamos que “*se algo é posto,*

algo diverso é posto ao mesmo tempo". Ou, como observa Watkins, "*porque fundamentos reais não são baseados no princípio de contradição, Kant vê a necessidade de identificar em que princípios eles estão baseados*" (Watkins, 2005, p. 180).

Podemos objetar contra a leitura de Forster que é na tentativa de apresentar uma solução para o problema de compreender a relação causal entre dois termos que Kant chega à formulação tardia do princípio universal de causalidade: em outras palavras, o problema da conexão causal entre dois termos é importante para o amadurecimento do pensamento de Kant e não se pode afirmar, sem uma melhor qualificação, que ele simplesmente aceita tese humeana sobre o caráter empírico da conexão entre dois termos causalmente relacionados. A concepção humeana iii) sobre o caráter empírico do princípio universal de causalidade é problematizada em função dos problemas relacionados à concepção que trata do fundamento das relações causais particulares e afirma que a negação dessas relações pode ser pelo menos pensada sem implicar contradição.

Para concluir, gostaria de sintetizar o progresso até aqui alcançado. Iniciamos com o propósito de elucidar a importância das reflexões céticas de Hume sobre a causalidade para o pensamento kantiano e avançamos no sentido de estabelecer que Kant passa a recusar a possibilidade de fundamentar relações causais em princípios lógicos a partir da crítica de Hume e é levado, então, à introdução da noção de fundamento real em sua filosofia. A noção de fundamento real, por sua vez traduz, na fase crítica, o problema em torno da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, que é particularmente importante para a compreensão das relações causais que, com visto, não podem estar fundamentadas em uma necessidade meramente lógica. É a necessidade expressa pelos juízos sintéticos *a priori* que está em jogo na afirmação segundo a qual *todo evento tem uma causa*.

Feita essa observação preliminar, é preciso enfatizar que toda a discussão sobre a causalidade é articulada, na *Segunda Analogia da Experiência*, em função da questão de determinar quais são as condições da representação de uma sucessão objetiva, isto é, uma mudança de estados no próprio objeto. Na próxima seção, vou tratar especificamente daquele que os principais intérpretes de Kant consideram ser o principal argumento da *Segunda Analogia*.

3.2 O ARGUMENTO DA *SEGUNDA ANALOGIA DA EXPERIÊNCIA*

Até aqui, privilegiei uma análise cujo propósito era o de sugerir de que maneira Kant, impulsionado por algumas das reflexões de Hume, é levado a considerar os problemas envolvidos com a noção de causalidade. Nesta segunda parte, vou tratar do argumento central da *Segunda Analogia da Experiência*. Allison, Guyer e Longuenesse afirmam que Kant parece apresentar diversas provas independentes ao longo do texto (Allison, 2004, p. 249; Guyer, 1987, p. 241; Longuenesse, 2005, p. 158), mas está concentrado na justificação de uma mesma tese: a representação da sucessão objetiva pressupõe uma regra de acordo com a qual seja possível determinar que à sucessão de percepções corresponde uma sucessão de estados no objeto representado. Para facilitar essa abordagem, vou seguir a exposição de Allison e, tal como o intérprete, antes de apresentar e discutir esse argumento, vou esclarecer três noções preliminares importantes, apresentando posteriormente uma consideração adicional com respeito à contraposição dos pontos de vista do idealismo transcendental e do realismo transcendental nessa discussão.

Devemos elucidar, primeiramente, o significado das expressões “evento” e “necessidade causal”. Pela expressão “evento”, segundo Allison, Kant estaria designando o início ou cessação de estados em algum objeto. O congelamento da água, por exemplo, é um evento que envolve o início de um novo estado (solidez), e a cessação do estado anterior (liquidez). Embora o emprego do termo “evento” não ofereça maiores dificuldades, aquilo que Kant entende por “*necessidade causal*” não é de tão fácil compreensão, especialmente se considerarmos essa discussão no âmbito da *Segunda Analogia*. O que importa estabelecer para os propósitos dessa dissertação, à luz das considerações feitas na seção anterior, é um sentido mínimo de necessidade envolvido na noção de causalidade: o princípio de causalidade, na formulação kantiana, pretende afirmar, ao que parece, que *necessariamente, dado um evento, há uma causa*.

Para melhor compreender essa noção, podemos apelar brevemente para a explicação de Longuenesse. De acordo com a intérprete, a representação de qualquer alteração – mudança em algo que permanece ao longo dessa mudança – no permanente pressupõe um fundamento real, e, por conseguinte, uma conexão sintética entre os termos que expressam essa relação. Para fundamentar essa relação, exige-se um princípio diverso do princípio de

contradição (Longuenesse, 2005, p. 365). Do contrário não seria possível explicar de que maneira passamos de uma predicação sintética (o objeto x é A em t'), para uma outra predicação sintética (o objeto x é B em t'').

Na *Primeira Analogia da Experiência*, Kant pretendia justificar o princípio da permanência da substância, que é assim formulado: “*Em toda mudança dos fenômenos, a substância permanece e sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza*” (KrV, B224). Em linhas gerais, na discussão da *Primeira Analogia*, Kant recorre às condições exigidas para que representemos fenômenos como relacionados conforme relações de sucessão e simultaneidade, a fim de demonstrar que, se alguma mudança ocorre, então é necessário que a substância tenha permanecido. A prova desse princípio pode ser esquematizada da seguinte maneira: i) o tempo é um substrato concebido como condição para a representação da sucessão e da simultaneidade; ii) se o tempo é um substrato e, enquanto tal, uma condição para a representação dessa mudança, então ele deve permanecer; iii) todavia, o “*tempo não pode ser percebido por si*” (KrV, B225), razão pela qual é necessário que seja apreendido nos objetos o substrato por meio do qual é possível representar o tempo e as mudanças percebidas na relação com um tal substrato; iv) o substrato dos objetos percebidos é a substância e tudo o que diz respeito à existência é sua determinação; v) o permanente que possibilita a representação da mudança é a substância.

Se o princípio da *Primeira Analogia* estabelece que *toda mudança é uma alteração* e que, portanto, nela alguma substância permanece, o princípio da *Segunda Analogia* anuncia que todo evento ocorre “*segundo a lei da conexão de causa e efeito*” (KrV, B232). Na *Primeira Analogia*, Kant afirma que as mudanças nada mais são do que alterações, isto é, mudanças de um substrato que permanece. Em suma, devemos pressupor um permanente para que a sucessão e a simultaneidade sejam representadas. E o conceito de alteração, por sua vez, é essencial para a compreensão do que Kant concebe como um evento, isto é, uma sucessão de estados em um objeto. Como observa Longuenesse, contudo, às conclusões da *Primeira Analogia* devemos acrescentar a exigência que é imposta pela *Segunda Analogia*: toda mudança envolve uma relação tal que, com respeito a um dado permanente, devemos ter “*fundamento para asserir um predicado e então o outro*” (Longuenesse, 2000, p. 365). A noção de “regra”, que Kant introduz como o critério pelo qual representamos uma

sucessão objetiva, expressa, justamente, a necessidade pela qual *necessariamente, se um evento ocorre, há uma causa*.

Cumpre-nos esclarecer, finalmente, o significado do termo “sucessão objetiva”. Para Allison, o termo “sucessão” poderia ser compreendido tanto como se referindo à sucessão de eventos, quanto à sucessão de estados em um dado evento. Segundo o intérprete, o termo é utilizado, na *Segunda Analogia*, para designar a sucessão de estados de um evento. Outra maneira de colocar a questão é considerando, tal como faz Guyer, uma leitura recorrente que assume que Kant estaria sustentando que há um evento apenas e tão somente quando é possível determinar que o estado anterior *causa* o estado posterior. Guyer afirma que haveria duas maneiras possíveis de conceber que um estado suceda o outro. Ou bem o estado anterior é ou contém a causa do estado posterior, ou bem o estado anterior não é, nem tampouco possui aquela condição suficiente requerida, exigindo-se a incidência de um terceiro elemento – este sim, uma causa – para a produção do estado posterior (Guyer, 1987, p. 260).

Se assumirmos a primeira possibilidade, prossegue o intérprete, recaímos na leitura que toma a causalidade como estabelecendo que, se o primeiro estado é causa do segundo, então sempre que o estado do primeiro tipo ocorre, o estado do segundo tipo também ocorre. Todavia, segundo a outra alternativa, se o estado anterior não possui a condição suficiente requerida para a produção do evento e o estado posterior o sucede em razão da incidência de um terceiro elemento que figura nessa relação como causa, então o que princípio de causalidade garante é que sob o pressuposto da incidência de uma causa, dois estados causalmente relacionados estarão ordenados temporalmente de uma determinada maneira, e não de outra (Guyer, 1987, p. 261). Com essas considerações em mente, o princípio de causalidade deve ser entendido como condição para a sucessão de estados constituintes de um evento, estabelecendo-se a partir dele que, dada uma sucessão de eventos, uma causa ocorre.

Por sua vez, o par “objetivo/subjetivo”, enquanto aplicado para caracterizar sucessões, poderia designar duas distinções. Ou bem poderia indicar a diferença entre; a) sucessão real e meramente aparente de eventos; b) ou bem a oposição entre a sucessão de percepções que é tomada, corretamente ou não, como a percepção de estados sucessivos e a sucessão de percepções que é concebida como a mera sucessão de percepções do sujeito

com respeito a um objeto estático cujos estados são simultâneos²². Se acolhida a primeira opção, o foco da *Segunda Analogia* seria, unicamente, o de possibilitar a diferenciação entre eventos reais ou aparentes. Se acolhida a segunda alternativa, a *Segunda Analogia* estaria tratando da distinção entre a representação de eventos e a representação de objetos estáticos, ou seja, das condições requeridas por tipos distintos de representações (Allison, 2004, p. 248). Allison dá preferência à segunda alternativa e afirma que o princípio de causalidade, na *Segunda Analogia*, é apresentado como condição para que representações sucessivas sejam tomadas como a representação de um evento.

Allison explora dois argumentos para subsidiar essa interpretação. Segundo o intérprete, essa leitura parece expressar com maior precisão o problema que Kant tem em mente quando introduz em seu argumento a distinção entre o caso da percepção de um navio que segue o curso de um rio em um determinado sentido (evento) e o caso das partes de uma mesma casa que, embora percebidas sucessivamente, representam um objeto que permanece inalterado (KrV, B237-238). Além disso, Allison ressalta que, no contexto da *Segunda Analogia*, o caráter *a priori* do princípio de causalidade parece ser requerido mais propriamente para determinar meramente as “condições formais da verdade empírica” (Allison, 2004, p. 249), que diferem das condições materiais, essas, sim, exigidas para o propósito de confirmar a verdade ou falsidade de juízos que dizem respeito à ocorrência ou não de eventos – distinção apresentada em a). Daí que o princípio de causalidade esteja sendo pressuposto mesmo naquelas hipóteses em que um indivíduo possa estar equivocado ao julgar que algum evento ocorreu. É essencial distinguir, nas palavras de Allison, a “função transcendental” que o princípio de causalidade desempenha (enquanto condição mediante a qual somos capazes de distinguir tipos distintos de representações), das condições de verificação de juízos sobre a ocorrência de instâncias particulares de relações causais que constituem eventos, as quais dependem de uma investigação empírica (Allison, 2004, p. 249).

Isso nos leva a um último esclarecimento, ainda preliminar, com respeito ao papel que o ponto de vista do idealismo transcendental desempenha no argumento da *Segunda*

²² O termo “estático”, a rigor, designa aquilo que não sofre movimento. No caso do argumento da *Segunda Analogia*, objetos estáticos são contrastados com objetos que sofrem mudanças. Embora o movimento deva ser concebido com uma espécie de mudança, registro que, na falta de expressão melhor, por “objetos estáticos” pretendo designar os objetos que não mudam, por oposição àqueles que sofrem qualquer outra espécie de mudança.

Analogia da Experiência. Como observa Allison, as *Analogias da Experiência* buscam explicar como é possível a cognição de uma ordem temporal objetiva (Allison, 2004, p. 230), isto é, uma ordem que diz respeito às próprias ocorrências no mundo. A transcrição de uma das passagens introdutórias da *Segunda Analogia* pode tornar claro de que maneira as duas questões estão articuladas:

[...] o múltiplo dos fenômenos é sempre produzido sucessivamente na mente. Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, a partir da sucessão das representações nenhum ser humano poderia julgar como o múltiplo está ligado no objeto. [...]. Ora, embora sem ser coisas em si mesmas os fenômenos sejam não obstante o único que pode ser dado ao nosso conhecimento, devo indicar que ligação no tempo deva ser atribuída ao múltiplo nos fenômenos, já que a representação do múltiplo na apreensão é sempre sucessiva. Assim, por exemplo, a apreensão do múltiplo no fenômeno de uma casa que está diante de mim é sucessiva. Ora, a questão é se o múltiplo desta mesma casa é também em si sucessivo, o que certamente ninguém concederá. Por outro lado, tão logo elevo meus conceitos de um objeto à significação transcendental, a casa não é absolutamente uma coisa em si mesma mas só um fenômeno, isto é, uma representação cujo objeto transcendental é desconhecido. (KrV, B234/235)

Para Allison, ao tempo em que procura corrigir o equívoco que caracteriza o ponto de vista do realismo transcendental, o idealismo transcendental coloca o problema da sucessão sob uma nova perspectiva: seres humanos têm acesso aos objetos enquanto considerados, unicamente, como fenômenos (Allison, 2004, p. 233). O realismo transcendental, porque toma fenômenos como *coisas em si mesmas*, não consegue dar conta de justificar que possamos representar uma ordem temporal objetiva. Kant parece estar recorrendo à mesma espécie de crítica formulada na versão do *Quarto Paralogismo* da *Primeira Edição*, argumentando que, ao tomar os objetos da experiência como coisas em si mesmas (ou seja, como exteriores em sentido transcendental e não submetidos às condições da nossa cognição), o realista transcendental não é capaz justificar a passagem da ordem das representações (que são sempre sucessivas), para a ordem dos objetos (que não necessariamente estão sempre em relações de sucessão).

O “*problema do acesso*” (Allison, 2004, p. 232), que conduz o realista transcendental ao idealismo empírico e, por conseguinte, ao ceticismo com respeito à existência do mundo exterior, obsta a compreensão da possibilidade da representação de uma ordem temporal objetiva. Segundo a reformulação proposta pelo idealismo transcendental, essa ordem temporal objetiva deve ser a ordem temporal dos próprios

fenômenos, únicos objetos aos quais podemos atribuir, com fundamento, propriedades temporais. Portanto, o idealista transcendental tem de lidar com o problema de distinguir, dentre os fenômenos, isto é, dentre os objetos submetidos às condições sensíveis impostas pela nossa cognição, aquilo que possibilita a representação de uma sucessão de estados no próprio objeto que constitua um evento (Allison, 2004, p. 233).

De acordo com a leitura de Allison, o principal argumento que Kant apresenta na *Segunda Analogia* com o intuito de tratar desse problema está dividido em cinco passos: i) toda percepção depende da apreensão sucessiva de um objeto; ii) essa é uma condição necessária, mas não suficiente da percepção de eventos, pois a nossa apreensão, por meio da percepção, é sempre sucessiva; iii) para que percebamos eventos, é necessário ainda tratar a ordem da sucessão como irreversível; iv) para considerar essa ordem como irreversível é necessário subsumir as percepções a uma regra *a priori*, qual seja, a causalidade; v) enquanto condição de possibilidade da experiência de uma sucessão objetiva, a causalidade é uma condição da própria sucessão entre os estados representados (Allison, 2004, p. 252).

Os dois primeiros passos não envolvem maior complexidade. O argumento se inicia com uma descrição das características da maneira pela qual se dá a percepção de objetos. Movido pelas conclusões obtidas pela discussão da *Primeira Analogia*, Kant afirma que um evento “*não pode ser percebido empiricamente se não preceder um fenômeno que não contenha em si esse estado*” (KrV, B237), isto é, o estado em que o objeto ainda não era aquilo passou a ser depois da alteração. Para que possamos determinar cognitivamente (ter conhecimento de) que algum outro estado passou a existir, é necessário cotejar o estado atual do objeto percebido com um estado anterior. Entretanto, uma vez que toda apreensão é sempre sucessiva, uma percepção sempre é sucedida por outra, do que se segue que, mesmo com relação a objetos estáticos, a apreensão das partes desse objeto em distintos instantes envolveria percepções sucessivas. Portanto, é necessário determinar a condição mediante a qual é possível representar que uma sucessão de percepções é uma sucessão de estados no objeto, isto é, um evento.

A distinção entre a percepção de um navio que percorre o curso do rio e a percepção de uma casa cujas partes são apreendidas uma depois da outra tem o propósito de tornar claro esse problema. No primeiro caso, a partir de percepções sucessivas (das diferentes

posições do navio), o sujeito percebe que o objeto sofreu uma mudança, ao passo que, no segundo, embora ocorram percepções sucessivas (das partes da casa, por exemplo), nenhuma mudança é percebida. Na sequência, Kant esclarece que, no caso do navio, a ordem segundo a qual as percepções se sucedem é, de alguma maneira, vinculada à ordem dos estados do objeto cuja sucessão constitui um evento: o navio é visto primeiramente mais acima, no curso do rio, e, em seguida, mais abaixo.

Se o indivíduo eventualmente julga que suas percepções possuem uma ordem distinta (por exemplo, o navio é visto abaixo em um primeiro momento e depois acima), então ele estaria pensando em outro evento: o evento de subida/ascensão da corrente realizado pelo navio (Allison, 2004, p. 250). Em contraste com essa situação, quando se trata da percepção de um objeto estático (como uma casa), a ordem das percepções sucessivas não é determinada. Segundo Allison, o que é fundamental para a caracterização de uma sucessão objetiva é a irreversibilidade da ordem das percepções. Como bem observa Longuenesse, além disso, da irreversibilidade obviamente não se segue que a sucessão objetiva (evento) não possa se dar em outra ordem, mas somente que, naquela situação específica em que o sujeito percebe o navio nas posições P' , P'' e P''' , a percepção é, de alguma maneira, vinculada ao movimento do navio (Longuenesse, 2005, p. 161). Se o evento é constituído pela mudança da posição do navio de P' para P''' no intervalo de tempo entre T' e T''' , o navio será visto na posição P' em T' , P'' em T'' e P''' em T''' , mas não será visto, por exemplo, na posição P'' em T''' . No que diz respeito à percepção da casa, por sua vez, essa ordem seria irrelevante.

Allison destaca que, levados por essa maneira de expor a questão, muitos intérpretes acabam por compreender a relação entre a ordem dos estados no objeto e a irreversibilidade da ordem das percepções de maneira equivocada. O principal erro é sustentar que Kant teria defendido que a ordem subjetiva da apreensão seria como que causalmente determinada pela ordem sucessiva de estados no objeto (Allison, 2004, p. 250), ou, em outras palavras, que a ordem subjetiva da apreensão é irreversível porque os estados do objeto estão ordenados de uma determinada maneira²³. Todavia, o papel que a irreversibilidade

²³ Nas palavras de Longuenesse, parece haver uma circularidade segundo essa maneira de ler o argumento de Kant, uma vez que a representação de uma sucessão objetiva parece ser possível quando estamos diante de estados que tomamos como sendo irreversíveis, mas tomamos os estados como irreversíveis justamente quando relacionamos percepções dos estados objetivos ao objetos (Longuenesse, 2000, p. 361). Seguindo a

desempenha é, antes, o de expressar a maneira pela qual as percepções são conceitualmente ordenadas de tal maneira a possibilitar que, por intermédio delas, representemos um evento (Allison, 2004, p. 251).

Fundamentalmente, a irreversibilidade não pode ser tomada tal como se fosse meramente causada pela ordem dos estados do objeto, mas é, antes, aquela característica segundo a qual ordenamos nossas percepções de modo a empregá-las para representar a sucessão de estados nos objetos. O que nos cumpre determinar é, por um lado, a condição mediante a qual tomamos a ordem das percepções como irreversível e, por outro, a maneira pela qual Allison pretende justificar a passagem da irreversibilidade das percepções para a ordenação dos estados dos objetos de modo a possibilitar a representação de um evento. Isto nos leva aos passos iv) e v) da reconstrução proposta por Allison. É importante enfatizar de antemão que o passo iv) deve ser justificado de forma independente do passo v), na medida em que é uma das premissas da conclusão que Allison pretende extrair no último passo do argumento. Portanto, a justificativa para a irreversibilidade das percepções deve ser independente da justificativa para a ordenação dos estados segundo uma regra.

Pela leitura do intérprete, o conceito de causalidade é, justamente, a regra *a priori* que possibilita que a ordem de percepção de estados do objeto seja concebida como irreversível, fundamentando a distinção entre a representação de eventos e objetos estáticos (Allison, 2004, p. 251). Contudo, não está claro em que sentido *o esquema da causalidade* seria a condição pela qual representamos a irreversibilidade das percepções. Como será esclarecido na próxima seção, a melhor maneira de compreender o argumento sobre a irreversibilidade é conceder que Kant tem de provar primeiro e diretamente que os estados sucessivos dos objetos são irreversíveis.

Ora, o passo derradeiro, mais fundamental e problemático do argumento é, justamente, demonstrar que os próprios eventos, e não apenas as percepções, estejam submetidos à regra segundo a qual representamos estes eventos. Conforme Allison, há intérpretes que defendem justamente que o argumento da *Segunda Analogia* conseguiria

interpretação de Allison, podemos reconstruir essa mesma objeção atentando para o fato de que a fonte do equívoco parece estar na admissão de que o juízo operante no argumento afirma ‘necessariamente, dado que A antecede B, a percepção de A antecede a percepção de B’. A circularidade ocorreria na medida em que, segundo essa proposição, submeter as percepções à regra da irreversibilidade é um meio para representar eventos, mas, para representar a própria irreversibilidade das percepções, de alguma maneira já teríamos de representar um evento.

justificar, no máximo, que as percepções estariam submetidas à regra de causalidade. De acordo com essa leitura, a única maneira de salvar o argumento seria por meio de uma interpretação fenomenalista que reduz “juízos sobre objetos a juízos sobre a nossa percepção dos objetos” (Allison, 2004, p. 252).

Allison recusa essa interpretação, sob o fundamento de que a *Segunda Analogia* está ancorada justamente na pressuposição de que a ordem das percepções e a ordem dos estados do objeto percebido não são imediatamente correspondentes (Allison, 2004, p. 252). A distinção entre os casos da percepção da sucessão de estados do objeto, segundo o esquema da causalidade, e a percepção de um objeto estático, tem o propósito de justificar que sejamos capazes de representar uma ordem temporal objetiva pela qual os estados, no objeto, estão ordenados de uma determinada maneira, ou seja, que sejamos capazes de representar casos de genuína sucessão, para além daquela sucessão que caracteriza nosso modo de apreensão dos objetos em geral. O que é essencial, na ótica de Allison, é que a leitura fenomenalista ignora a ausência de correspondência entre a ordem das percepções e a ordem dos estados no objeto.

Uma maneira de compreender o foco dessa crítica é voltando os olhos, uma vez mais, para a primeira premissa que constitui o argumento sob análise, que afirma que *toda percepção depende da apreensão sucessiva de um objeto*. Ora, muito embora toda apreensão pela percepção seja sucessiva, nem sempre a representação da sucessão corresponde à mudança de estados no objeto. A pergunta pelas condições requeridas para a representação de eventos surge porque a sucessão de percepções não garante que estejamos representando algo além de um objeto estático que apreendemos mediante percepções sucessivas. Se Kant pretendesse sustentar algo a respeito unicamente do nosso modo subjetivo de apreensão, abstendo-se de afirmar algo em relação aos próprios objetos, seria problemático compreender de que maneira seríamos capazes de distinguir a representação de objetos estáticos da representação de eventos baseados apenas no nosso modo de apreensão. Segundo Allison, a passagem da submissão das percepções à regra para a submissão dos objetos é justificada, de maneira geral, pelo princípio kantiano que afirma que as condições de possibilidade da experiência em geral são as mesmas condições de possibilidade dos objetos da experiência (KrV, B197).

Quero sugerir, no que se segue adiante, que, a despeito dessa crítica, o argumento da identidade entre as condições da experiência e as condições do objeto, do qual Allison se vale para justificar passagem da premissa contida em iv) para a conclusão em v), ainda assim, parece pressupor um comprometimento com alguma forma de fenomenalismo. Além disso, proponho que há uma leitura fenomenalista forte (atacada por Guyer) que não parece ser compatível com a discussão de Kant na *Segunda Analogia*, por sugerir que a própria realidade dos objetos e seus estados seria constituída, de alguma maneira, pelo sujeito. Finalmente concluo esse comentário sugerindo que poderíamos pensar em uma leitura fenomenalista moderada, segundo a qual o que sujeito constitui, unicamente, é a realidade da mudança, mas que também essa leitura está sujeita a uma importante objeção.

Guyer expõe de maneira esclarecedora o problema que a interpretação fenomenalista coloca para a compreensão da *Segunda Analogia*. Guyer introduz essa discussão a partir de uma observação a respeito da compreensão de autores para os quais a discussão desenvolvida na *Segunda Analogia* está baseada na distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas e na consequente redução dos objetos da experiência àquilo que, conforme a denominação de Norman Kemp Smith, seguida por outros intérpretes, seria meramente um “*agregado de representações*” (Guyer, 1987, p. 263)²⁴. Segundo esse modo de tratar o problema, da questão sobre como é possível conhecer objetos empíricos, o fenomenalismo nos conduz ao problema de determinar como é possível constituí-los a partir de nossas representações.

Todavia, Guyer afirma que a *Segunda Analogia* não está fundamentada na distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas (aspecto no qual o intérprete concorda com Allison, que considera o problema em torno da causalidade como sendo o de determinar, *na ordem dos fenômenos*, de que modo é possível representar uma sucessão objetiva), mas,

²⁴ Kemp Smith reconstrói a argumentação kantiana de tal maneira a pontuar que, no contexto do problema de determinar como é possível distinguir casos de sucessão objetiva e sucessão meramente subjetiva, Kant emprega o termo ‘*objetivo*’ com o propósito de distinguir aquilo que, dentre os próprios fenômenos – representações –, constitui uma sucessão de estados do objeto. Kemp Smith afirma, nesse sentido, que “*a casa não é uma coisa em si mesma, mas um fenômeno para a mente*” [“*an appearance to the mind*”] (Kemp Smith, 1992, p. 368). Na *Segunda Analogia*, para Kemp Smith, a pergunta de Kant é: “*O que, então, queremos significar pela casa, enquanto distinta de nossas representações subjetivas dela, se a casa não é nada, senão, um complexo [“a complex”] de representações?*” (Kemp Smith, 1992, p. 368). Em síntese, para distinguir uma sucessão objetiva, da sucessão meramente subjetiva, combinamos as percepções segundo uma regra. A distinção entre sucessão de representações e sucessão de estados de objetos é uma distinção no interior de representações.

sim, na distinção entre os fenômenos e as representações desses fenômenos (Guyer, 1987, p. 264). A passagem que incita essa discussão é aquela em que Kant afirma que “*o fenômeno que me é dado, embora não seja senão um conjunto dessas representações, é considerado o objeto da representação com o qual deve concordar meu conceito*” (KrV, B236). Em contraste com a distinção (transcendental) entre fenômenos e coisas em si mesmas (que, conforme vimos, ao menos pela leitura de Guyer, seria ontológica), a distinção que Kant tem em mente, nessa passagem, envolve, de um lado, nossas representações e, de outro, o objeto dessas representações, que é o fenômeno.

Segundo essa maneira de reconstruir o argumento, Kant estaria afirmando que temos acesso aos objetos da experiência por intermédio unicamente de representações sucessivas, cumprindo-nos determinar sob quais circunstâncias essas representações sucessivas têm como objeto estados sucessivos. O problema não é pensar de que maneira o objeto é constituído (situação à qual seríamos conduzidos se tomássemos a *Segunda Analogia* como baseada na distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas), mas pensar como distinguimos as representações de eventos das representações de objetos estáticos na medida em que dispomos unicamente de representações sucessivas. De acordo Guyer, para Kant, há uma diferença entre aquilo que é dado na apreensão, isto é, a representação que é sempre sucessiva, e o objeto da representação, que é o fenômeno. Dado que os fenômenos (quer objetos estáticos, quer eventos) nos são dados apenas por meio de representações sucessivas, a noção de regra é introduzida para possibilitar a distinção (Guyer, 1987, p. 265).

Essas considerações de Guyer nos mostram, principalmente, que há um problema na tentativa de compatibilizar a interpretação epistemológica do idealismo transcendental segundo a tese dos dois aspectos com a leitura que Allison faz da *Segunda Analogia*. Como visto, Allison é um defensor da *tese dos dois aspectos*, de acordo com a qual *fenômeno* e *coisa em si* nada mais são que uma mesma coisa considerada sob aspectos distintos. A *coisa em si* é o objeto considerado sob um dos aspectos, qual seja, aquele que levamos em conta quando desconsideramos as condições sensíveis de sua representação. Mais do que isso, é preciso assumir que, dadas as condições epistêmicas segundo as quais representamos os objetos da experiência, não dispomos de fundamentos para asserir algo com respeito às determinações dos objetos enquanto tomados como *coisas em si mesmas*, razão pela qual

deveríamos nos distanciar da pretensão de obter algum conhecimento sobre os objetos segundo esse aspecto (medida de prudência epistêmica).

A tese do idealismo transcendental estabelece uma duplicidade no objeto que nos afeta, de tal maneira que este será tanto objeto empírico, quanto coisa em si mesma. Mas o idealismo transcendental pressupõe a distinção entre a mente do sujeito de conhecimento e algo que a afeta. Ora, a maneira de interpretar o idealismo transcendental tem importantes implicações para a compreensão da *Segunda Analogia* justamente porque, segundo a interpretação fenomenalista, essa distinção entre a mente e o objeto empírico é engendrada pelo próprio ser humano, que, nos casos de sucessão de estados em um objeto, ordena suas percepções de modo a não só representar, mas constituir um evento. Como visto, a noção de causa entra em questão para introduzir uma distinção entre, de um lado, as percepções e, de outro, os estados de objetos causalmente relacionados. A questão é que, ao reconstruir o argumento da *Segunda Analogia*, Allison acaba por se aproximar da visão fenomenalista contra a qual, ao menos aparentemente, pretende se posicionar. Isso parece estar presente não especialmente no apelo à identidade entre as condições da experiência e as condições do objeto (último passo do seu argumento).

Instruídos pelas observações de Guyer, poderíamos sugerir uma leitura fenomenalista mais moderada. De maneira geral, o que é característico dessa leitura é a concepção segundo a qual não é a própria realidade dos objetos espaciais que seria constituída a partir de percepções ordenadas pelo esquema da causalidade, mas apenas o modo de ser desses objetos, especialmente quanto à sua ordenação temporal. Em outras palavras, não se trata de constituir a realidade dos objetos (da casa e do navio, por exemplo), mas, simplesmente, de possibilitar a distinção entre casos em que há uma mudança e casos em que há apenas objetos estáticos. O que o sujeito cognoscente constitui, nesse caso, é, unicamente, a mudança, ordenando as percepções segundo o esquema da causalidade. Portanto, o que está em questão é, apenas, a realidade da mudança.

Há uma objeção possível a essa leitura fenomenalista moderada (que parece ser igualmente aplicável a uma leitura mais forte). Segundo essa leitura, para representarmos a diferença entre uma mudança e estados estáticos, é preciso representar que, na mudança, os estados percebidos estão relacionados causalmente de tal maneira que, em razão de uma causa, um estado deixa de existir e outro passa a existir. A causa que deve ser representada,

portanto, é a causa que determina que os estados percebidos se sucedem e constituem um *evento*. A condição para distinguir entre uma sucessão de percepções que representa um evento e uma mera sucessão de percepções (ou uma sucessão de percepções que não representa um evento) seria constituir a relação temporal entre os estados de um evento (não a constituição dos próprios estados). Mas constituir a relação temporal é simplesmente tomar os estados representados como ordenados em um evento. Isso não parece exigir nada mais do que tomar as representações como representações de um evento, não como representações de um evento causado. A objeção, nesse ponto, é que o apelo a esse tipo especial de causa (causa de um evento), mostra que, menos do que a introdução da noção de causa, o que é importante para distinguir a mudança de um objeto estático é a concepção de que, quando estamos diante de uma mudança, há uma sucessão de estados. Ou seja, o que importaria para a distinção entre mudanças e objetos estáticos é a própria noção de mudança (evento). Em outras palavras, o que é característico de nossas representações quando são empregadas para representar eventos, é justamente que estejamos representando um evento. Mas, assim compreendido o argumento, não estamos enunciando mais do que uma trivialidade: para representar eventos, dependemos de representar eventos.

Para concluir essa observação, Allison parece propor, no fim das contas, uma posição intermediária entre o mero *pensar uma mudança* e o *conhecer uma mudança*, seguindo o espírito kantiano. Esse ponto intermediário trata o princípio de causalidade como condição para a cognição (“*Erkenntnis*”) da mudança. Cognição não é o mesmo que conhecimento, aqui definida, grosso modo, como crença verdadeira justificada. Ao tempo em que define ‘cognição’ (“*Erkenntnis*”) como uma representação objetiva (KrV, B376) e afirma admitir a noção verdade como a “*concordância da cognição (“Erkenntnis”) com o seu objeto*” (KrV, B82), Kant é explícito ao afirmar que “*uma cognição é falsa se não concorda com o objeto ao qual se refere*” (KrV, B83). Como se vê, para Kant, as cognições (representações objetivas em que um dos termos da representação é um objeto distinto da própria representação) podem ser verdadeiras ou falsas. O princípio de causalidade é requerido, ao menos na leitura de Allison, para que representemos eventos. Em outras palavras, estejamos ou não corretos ao julgar que representamos um evento, o princípio de causalidade está sendo pressuposto. Embora Allison sugira essa posição – em contraste, por exemplo, com a leitura de Guyer, que afirma que apelamos ao princípio de causalidade para

“justificar afirmações empíricas de conhecimento” (Guyer, 1987, p. 259) –, o ponto é que, seguindo a última objeção apresentada, no seu texto não fica exatamente claro o fundamento pelo qual o princípio de causalidade não seria requerido para meramente pensarmos eventos.

Independentemente de encontrar uma solução para essa objeção em particular, o que pretendo discutir, na próxima seção, é o argumento que Allison apresenta para justificar a passagem da submissão das percepções à regra, para a submissão dos próprios eventos à regra. Mais especificamente, vou tratar da justificação da submissão dos próprios objetos à regra da causalidade em conjunto com uma tentativa de demonstrar o caráter irrestrito desse princípio a partir de uma interpretação que apela para o caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo.

3.3 A PROVA A PARTIR DO CARÁTER INTUITIVO E *A PRIORI* DA REPRESENTAÇÃO DO TEMPO E O CARÁTER IRRESTRITO DO PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

O aspecto mais problemático da leitura de Allison, como já enfatizado, está nos dois últimos passos do argumento por meio do qual o intérprete reconstrói a prova do princípio de causalidade contida na *Segunda Analogia da Experiência*. Como visto, as duas primeiras premissas do argumento afirmam, em síntese, que toda percepção depende da apreensão sucessiva de um objeto, sendo essa uma condição necessária, mas não suficiente da percepção de eventos, por ser a nossa apreensão pela percepção invariavelmente sucessiva. A terceira premissa estabelece a condição adicional segundo a qual a percepção de eventos depende de considerarmos a ordem da sucessão de estados, na percepção, como irreversível. Para considerar essa ordem como irreversível, por sua vez, é necessário subsumir as percepções a uma regra *a priori*, que é a regra ditada pelo princípio de causalidade – passo iv) da reconstrução de Allison. Mas, conclui Allison no passo v), enquanto condição de possibilidade da experiência de uma sucessão objetiva, a causalidade é uma condição da própria sucessão e se aplica aos próprios objetos.

Há duas questões a tratar em relação a esse argumento. Em primeiro lugar, é necessário considerar se o apelo de Allison à identidade entre as condições da possibilidade

da experiência e as condições da possibilidade dos objetos (da experiência) é suficiente para justificar que os próprios objetos estejam subsumidos ao esquema da causalidade, especialmente quando a leitura do intérprete sugere, como visto anteriormente, um recuo a alguma espécie de fenomenalismo. Em segundo lugar, cumpre discutir o problema do caráter irrestrito do princípio de causalidade, que é o problema de se determinar se Kant logra justificar, na *Segunda Analogia*, que o princípio de causalidade se aplica, com necessidade e universalidade, a todos os eventos da experiência.

Longuenesse resume didaticamente a posição dos intérpretes a respeito do problema da causalidade na filosofia de Kant em duas posições: a) a interpretação “*Buchdahl/Allison*”, de acordo com a qual a noção de sucessão objetiva é empregada para possibilitar a representação de eventos em nossa experiência e a *Segunda Analogia* teria unicamente o propósito de provar que a representação de eventos (sucessão objetiva) exige que a ordem temporal seja causalmente determinada; b) a interpretação “*Friedman*”, que afirma tanto que o problema da sucessão objetiva diz respeito à possibilidade de distinguir mudanças reais e mudanças aparentes (e, portanto, tem em mente o conhecimento, enquanto crença verdadeira e justifica de eventos), quanto que a *Segunda Analogia* quer provar a tese segundo a qual todo evento está subsumido a leis causais particulares necessárias (Longuenesse, 2005, p. 144).

No contexto dessas duas leituras, pretendo apresentar uma versão da interpretação “*Buchdahl/Allison*”, percorrendo, todavia, um caminho diverso daquele que é trilhado por Allison para justificar a passagem da ordenação das percepções segundo uma regra, à ordenação dos próprios objetos. Conforme discutido na seção anterior, pela interpretação de Allison a causalidade é requerida como condição para representarmos eventos, e não para distinguirmos eventos reais de eventos aparentes. Pretendo sugerir, nesse contexto, que a *Segunda Analogia* foi concebida por Kant com o propósito de justificar que, para todo evento, a regra da causalidade é pressuposta enquanto condição de possibilidade da representação de relações de sucessão entre estados, isto é, a ocorrência de uma mudança.

Quero introduzir essa discussão a partir de uma crítica à exposição de Allison. Isso porque, em seu argumento, o intérprete não parece justificar adequadamente que, mais do que nossas percepções, os próprios eventos estejam subsumidos a uma regra. Como visto, no quinto e último passo do argumento, Allison recorre à identidade entre as condições da

experiência e as condições dos objetos da experiência. É apelando para esse argumento que o autor conclui que, se as percepções são reunidas de acordo com alguma regra quando empregadas para perceber eventos, os objetos também seriam. Contudo, é possível questionar esse argumento. Sob o pressuposto da identidade entre as condições da experiência e as condições do objeto, a interpretação proposta por Allison não esclarece, senão mediante um apelo ao fenomenalismo, em que medida uma condição da experiência – subsunção das percepções a uma regra – é capaz de determinar uma condição concernente aos próprios objetos representados.

Para esclarecer melhor: Allison pressupõe um hiato entre representações e objetos (o que, aliás, é plenamente condizente com a maneira pela qual Kant apresenta o problema da *Segunda Analogia*) e tenta eliminá-lo por intermédio do princípio de identidade entre as condições da experiência e dos objetos. Essa estratégia, todavia, é comprometida pelo fato de que a identidade entre condições da experiência e condições dos objetos da experiência supõe um segundo sentido de ‘representação’, pelo qual representações são propriedades “*em si mesmas*” de um sujeito em si mesmo considerado (sujeito transcendental). Mas essas representações não estão no tempo e, portanto, não faria sentido dizer que elas são irreversíveis (pois a irreversibilidade é uma característica de uma relação temporal).

Mais do que isso, segundo Kant, as percepções são sempre sucessivas (quer representem eventos, ou não), mas o que caracteriza a percepção de um evento é a irreversibilidade da ordem dessas percepções. Em outras palavras, a necessidade é expressa, em um primeiro momento, pela irreversibilidade de nossas percepções. Entretanto, da irreversibilidade das percepções – ou, ainda, pela maneira pela qual combinamos nossas percepções para representar a sucessão de estados nos objetos – não se segue, imediatamente, a irreversibilidade dos estados dos objetos, justamente pela ausência de correspondência entre a ordem da percepção e a ordem dos próprios objetos.

O que determina, para além das condições subjetivas da apreensão dos objetos, as condições dos próprios objetos? Essa questão é especialmente relevante, sobretudo quando pretendemos recusar uma leitura fenomenalista. Pela leitura de Allison, dada a identidade entre as condições da experiência e as condições dos objetos, a resposta é que a irreversibilidade é o elemento a partir do qual engendrariamos, em primeiro lugar, a distinção entre representações e seus objetos. O problema é que, pela adoção do princípio

de identidade entre as condições da experiência e as condições dos objetos, Allison parece afirmar, justamente, que constituímos os objetos, de alguma maneira, a partir de nossas percepções, sendo a irreversibilidade a nota distintiva pela qual representamos eventos e, por conseguinte, segundo a qual os próprios objetos estão organizados. Outra maneira de expor o problema é que, ao pretender explicar a irreversibilidade dos estados de objetos a partir da irreversibilidade das representações, Allison já está pressupondo aquilo que o apelo à representação da irreversibilidade deveria justamente explicar: a distinção entre representações e os estados dos objetos. A fim de justificar aquilo que determina a ordenação dos objetos, Allison nos coloca diante de uma leitura fenomenalista, por ele mesmo criticada, que subordina os objetos à nossa maneira de percebê-los.

Além disso, há outro problema que decorre mais imediatamente dessa opção interpretativa. Submeter as percepções a uma regra é combiná-las, tomando-as como irreversíveis, de modo a representar um evento. Por sua vez, a submissão dos próprios estados do objeto a uma regra parece pressupor algo distinto, nomeadamente, que os próprios estados devem ser causalmente relacionados. A regra segundo a qual as percepções são combinadas e a regra pela qual os estados estão ordenados são diferentes. Mais do que apelar para o princípio kantiano de identidade entre as condições da experiência e as condições dos objetos (que Allison mobiliza de modo a sugerir um recuo fenomenalista), Allison deveria demonstrar que ambas são, no fim das contas, uma mesma regra, ou que, de alguma maneira, uma implica a outra.

Finalmente, para além dessa problemática passagem da ordenação das percepções para a ordenação dos estados dos objetos, é possível sustentar que, lido por esse viés fenomenalista, o argumento de Allison não logra justificar o caráter irrestrito do princípio de causalidade. Com efeito, ao longo de sua exposição, Allison não deixa claro o motivo pelo qual não bastaria, para a distinção entre representações sucessivas de estados estáticos e eventos, pressupor, por exemplo, apenas que alguns eventos são causados. Em suma, Allison não parece justificar que cada evento pressupõe uma causa. Ora, alguém poderia argumentar contra Allison, por exemplo, que, ao distinguir *algumas representações sucessivas de eventos*, já disporíamos de critérios para distinguir o que é representação (percepção) e o que é objeto. Tendo, assim, já admitido que há uma esfera de objetos independentes de representações, poderíamos distinguir outros eventos sem recorrer ao

princípio de causalidade. O apelo à independência dos objetos que constituem essa esfera seria suficiente para a distinção entre eventos e representações.

É possível sustentar, assim, que, pela interpretação de Allison, poderíamos demandar apenas que uma primeira distinção entre sucessão de representações e sucessão de estados de objetos dependesse de pressupormos alguma causa. Como se observa, para além de um aparente recuo fenomenalista, com todas as consequências dele advindas, a interpretação de Allison deixando margem para objeções em relação à sua justificação do caráter irrestrito do princípio de causalidade. Parece que, a fim de afastar esse problema em particular, devemos conferir à interpretação do argumento da *Segunda Analogia* contornos menos fenomenalistas, apresentando, sobretudo, uma maneira de compreender como é possível justificar que os próprios estados nos objetos estejam ordenados segundo uma regra sem apelar para a irreversibilidade das percepções e sem recorrer ao princípio da identidade entre as condições da experiência e as condições do objeto.

Uma alternativa poderia estar no abandono a leitura “*Buchdahl/Allison*” em favor da leitura “*Friedman*”, que, como anteriormente visto, distingue-se da primeira por tratar o princípio de causalidade como exigido para o conhecimento de eventos (distinção entre eventos reais e aparentes). Essa interpretação parece nos colocar em uma melhor posição para justificar como é possível passar da ordenação das percepções à ordenação dos estados nos objetos. A partir de uma leitura como a que é apresentada por Guyer, por exemplo, o que é central para distinguir estados estáticos de eventos, em termos muito gerais, são regularidades causais que operam como critérios de verificação. Um dos momentos em que a posição do autor fica muito clara é na discussão sobre a dependência entre as regras que se aplicam aos movimentos dos nossos olhos e as leis que regem o movimento dos objetos observados: não haveria como distinguir quando há o mero movimento dos olhos que sucessivamente percebe as partes da casa (e realiza os movimentos necessários a este fim), da situação em que a própria casa está em movimento (supondo, por exemplo, que esteja sendo carregada por uma patrula ou enxurrada), a menos que se suponha uma regra primeira que rege o comportamento dos próprios objetos segundo a qual podemos reconhecer os casos de percepção de eventos (Guyer, 1987, p. 258). Nesse caso, o princípio de causalidade é requerido não como condição para a representação de eventos (como sucede na reconstrução de Allison), mas para o conhecimento (empírico) de eventos: mais

especificamente, como aponta Guyer, o princípio de causalidade é exigido pra fundamentar juízos acerca da ocorrência de eventos (Guyer, 1987, p. 259).

Ocorre que, embora vantajosa por esse lado, nem tampouco essa leitura é imune a objeções. Na verdade, ela é suscetível de uma crítica ainda mais contundente em relação, justamente, à defesa do caráter irrestrito do princípio de causalidade. Kant defende uma tese forte quando afirma que *todo evento ocorre segundo a lei de conexão de causa e efeito*: independentemente da possibilidade de pensar hipóteses contrárias, *todo e qualquer evento ocorre segundo a lei de causa e efeito* ditada pelo princípio de causalidade. Esse princípio é um juízo sintético *a priori* e, enquanto tal, expressaria uma verdade necessária, com aplicação irrestrita a *todos* os eventos que ocorrem na natureza. Ocorre que, tudo o que é possível demonstrar, naqueles casos de conhecimento de uma mudança é que, *se é conhecido que um evento ocorreu, então houve uma sucessão de estados regida pela conexão de causa e efeito*, o que difere de justificar que, *se houve um evento, é porque houve uma mudança de estados regida pela conexão de causa e efeito*. A primeira tese parece se limitar a uma consideração a respeito de eventos que são objetos de nosso conhecimento. Para que ela pudesse ser acolhida com a força que a tese kantiana pretende ter, então seria necessário admitir, como anteriormente enfatizado, uma premissa verificacionista que afirmaria que *todo evento é cognoscível*.

Teríamos, assim, o seguinte argumento: i) *para podermos ter conhecimento de um evento, então deve ser possível perceber uma sucessão de estados no evento regida pela conexão de causa e efeito*, e; ii) *é possível ter cognição de todo evento*, então; iii) *todo evento é uma sucessão de estados regida pela conexão de causa e efeito*. Ocorre que a segunda premissa introduzida no argumento exige uma justificação que não é apresentada. Ora, dado que a conclusão exposta em iii) não se segue imediatamente de i), mas apenas por transitividade, se a premissa ii) não encontra justificativa, então é impossível concluir que *todo evento evento é uma sucessão de estados regida pela conexão de causa e efeito*.

Assim, ao sustentar que *para podermos ter cognição de um evento, então deve ser possível perceber uma sucessão de estados regida pela conexão de causa e efeito*, o que se obtém é um resultado mais fraco do que aquele que Kant pretendia alcançar. A única conclusão que se alcança é que os eventos dos quais o indivíduo pode ter cognição pressupõem a causalidade. Mas isso é insuficiente para demonstrar o caráter irrestrito do

princípio da *Segunda Analogia*, que dependeria de se demonstrar que todo e qualquer evento, mesmo aqueles que não podem ser objeto de cognição, pressupõe a causalidade. Por sua vez, demonstrar o caráter irrestrito do princípio de causalidade é fundamental para o problema da *Terceira Antinomia*, dado que o regresso ao infinito na ordem das causas, apresentado na *Antítese*, apenas se justifica se a causalidade segundo a natureza for aplicável a todo e qualquer evento.

Como justificar de maneira um pouco mais compreensiva e menos vulnerável às críticas contra o fenomenalismo que os eventos estejam ordenados de acordo com uma regra e, ao mesmo tempo, conferir tratamento adequado ao problema do caráter irrestrito do princípio de causalidade, que parece igualmente comprometido a partir de uma leitura como a de Guyer? Quero sugerir uma interpretação alternativa às duas anteriormente expostas que explora a caracterização da representação do tempo uno, na *Estética Transcendental*, como uma intuição *a priori*. O foco dessa leitura está nas provas que Kant oferece em favor do caráter *a priori* e intuitivo da representação do tempo.

Na *Exposição Metafísica do Conceito de Tempo*, Kant apresenta dois argumentos em favor da tese segundo a qual representação do tempo é *a priori*. Na alínea 1, o autor afirma:

O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação de tempo não estivesse subjacente *a priori*. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo). (KrV, B47)

Na alínea 2, por sua vez, tem-se o seguinte argumento:

O tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições. Com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Os fenômenos podem cair todos fora, mas o próprio tempo (como a condição universal da sua possibilidade), não pode ser supresso. (KrV, B47)

O argumento da alínea 1 é baseado na pressuposição das representações do tempo e do espaço por outras cognições. A representação do tempo é exigida para possibilitar a representação de “*que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes*

(*sucessivos*)” (KrV, B46). O ponto central do argumento consiste em que relações de sucessão e simultaneidade pressupõem um tempo uno. As relações de sucessão e simultaneidade estão *em um tempo uno* pressuposto que é representado por meio de uma intuição (Allison, 2004, p. 104). Com relação à segunda prova do caráter *a priori* da representação do tempo, na alínea 2 do §4.º, Kant estabelece que o “*tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições*”, para, em um momento seguinte, introduzir as premissas que dizem que “*com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos*” (KrV, B 46).

Kant está sustentando que a representação do tempo independe da representação de fenômenos e que, por não ser o caso que a representação de fenômenos também independa da representação do tempo, a representação do tempo é justamente fundamento da própria da representação de fenômenos. O argumento tem a seguinte estrutura: se *x* pode ser representado sem *A, B e C* e suas respectivas relações, mas *A, B e C* e suas relações não podem ser representados sem a representação de *x*, então *x* é condição de possibilidade de *A, B e C* e de suas relações. Em outras palavras, se os fenômenos não podem ser representados em relações de simultaneidade e sucessão na ausência da representação de um tempo uno anterior, mas o tempo pode ser representado a despeito da abstração dos fenômenos entre os quais se dão as relações de sucessão e simultaneidade, então a representação do tempo é condição de possibilidade de representação de fenômenos e, enquanto tal, é *a priori* (Allison, 2004, p. 104).

Uma maneira de interpretar esse argumento é afirmar que Kant estaria realizando uma experiência de pensamento na qual um sujeito percipiente hipotético remove a representação dos fenômenos das representações do tempo e do espaço. O resultado desse experimento, no texto da *Estética Transcendental*, é apresentado na famosa passagem em que Kant afirma que seria possível abstrair, na representação do corpo, daquilo que o entendimento, como capacidade ativa, pensa dele, bem como, em seguida, daquilo que pertence à sensação e, portanto, teria uma origem empírica (KrV, B35). A forma (figura) e a extensão do objeto são as representações que permanecem mesmo depois de abstraídos o conteúdo conceitual e sensorial de um fenômeno (Allison, 2004, p. 107).

A principal contribuição de Allison na discussão dessa prova é mostrar que, quando introduz as premissas que afirmam que i) *não se pode suprimir o tempo dos fenômenos*, mas é possível ii) *abstrair dos fenômenos preservando o conteúdo representacional do tempo*, Kant estabelece uma *assimetria* entre a representação dos fenômenos e a representação do tempo. Essa assimetria deve ser compreendida como o fato de que as representações em questão, ao contrário de serem reciprocamente condicionadas, estão numa relação de precedência, de tal modo que, abstraindo da primeira, ainda permanece a segunda, mas abstraindo da segunda, não é possível preservar a primeira. A compreensão das provas do caráter *a priori* da representação do tempo se assentam sob afirmações que, a bem da verdade, devem ser melhor esclarecidas à luz dos argumentos das alíneas 4 e 5 do § 4.º da *Estética Transcendental*, que tratam do caráter intuitivo da representação do tempo e esclarecem como se deve compreender a afirmação segundo a qual tempos determinados estão contidos em um tempo uno que é anterior aos tempos determinados.

A primeira delas é introduzida na alínea 4 da *Exposição metafísica do conceito de tempo*:

O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo. A representação que só pode ser dada por um único objeto é, porém, intuição. A proposição de que tempos diferentes não podem ser simultâneos, também não se deixaria derivar de um conceito universal. A proposição é sintética e não pode originar-se unicamente de conceitos. Está, portanto, contida imediatamente na intuição e na representação do tempo. (KrV, B47)

A alínea 5 contém a segunda prova, apresentada nos seguintes termos:

A infinitude do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante limitações de um tempo uno subjacente. A representação originária do tempo tem, portanto, que ser dada como ilimitada. Mas onde as partes e cada magnitude de um objeto podem ser representadas determinadamente apenas por limitação, a inteira representação não tem que ser dada por conceitos (pois estes só contêm representações parciais), mas tem que lhes subjazer uma intuição imediata. (KrV, B48)

Nas duas provas, Kant pretende demonstrar que a representação do tempo é intuitiva, e não conceitual. Por meio da primeira, o que Kant está tentando mostrar é, justamente, *que tempos determinados estão contidos em um tempo uno* (Allison, 2004, p. 110), mas que a relação de continência em questão pressupõe que a representação do tempo

uno seja uma intuição. O argumento seria desenvolvido em duas etapas: primeiramente, Kant estaria distinguindo a relação entre o tempo e tempos determinados da relação entre um conceito e sua extensão; em seguida, Kant distingue essa primeira relação da que é estabelecida entre um conceito e sua intensão (Allison, 2004, p. 109).

Para seguir adiante nessa discussão, é preciso compreender, ao menos em linhas gerais, em que consistem a extensão e a intensão de um conceito. Analisado extensionalmente, um conceito apresenta diversos outros conceitos que *caem sob* si, ou, equivalentemente, é possível afirmar que alguns conceitos mais específicos *estão sob* esse conceito mais geral. Por exemplo, os conceitos de animal, vegetal e fungo caem sob o conceito mais geral de ser vivo; o conceito de ser humano, por sua vez, cai sob o conceito de animal, assim como os conceitos de cachorro e gato. Assim, conceitos mais específicos são obtidos por meio da introdução de notas características que possibilitam a distinção (ser humano é um animal bípede e o cachorro um animal quadrúpede, por exemplo). Quando se trata de analisar a intensão do conceito, conceitos mais específicos contêm em si os mais gerais, ou, ainda, são constituídos pelos conceitos mais gerais: o conceito de ser humano, por exemplo, *contém em si* os conceitos de animal e de ser vivo (Allison, 2004, p. 111).

Ora, na primeira prova do caráter intuitivo da representação do tempo, Kant assentaria como premissas que i) “*tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo*” e ii) “*a representação que só pode ser dada por um único objeto é, porém, intuição*”. É na compreensão da primeira premissa que a dificuldade se demonstra evidente, pois é preciso distinguir, justamente, em que sentido *tempos determinados* podem ser encarados como partes do mesmo *tempo uno*, sem que a relação em questão seja conceitual.

O fundamental é que, se a representação do tempo uno fosse conceitual, então seria preciso assumir que representações de tempos determinados *estão sob o conceito de um tempo uno*, ou, de forma equivalente, que representações de tempos determinados de alguma maneira *contêm em si a representação do tempo uno*, afirmações estas cuja compreensão é extremamente difícil. Os tempos determinados, nesse sentido, são recortes de um mesmo tempo uno que abarca todos os tempos determinados. Quando tratamos da relação entre tempos determinados e um tempo uno, não consideramos que tempos determinados *caem sob* o conceito de um tempo uno. Não pensamos a relação entre tempos determinados e o tempo uno através de conceitos, subsumindo uma representação

conceitual de um tempo determinado a uma representação conceitual de tempo uno. *Tempos determinados caem sob o conceito de tempo determinado.*

Ora, se os tempos determinados não são casos ou instâncias do tempo uno (já que a representação daqueles não seriam conceitos mais específicos que um pretenso conceito de tempo uno) e também não se pode afirmar que a representação de tempos determinados contém a representação do tempo uno, então não há uma relação conceitual entre as representações do tempo uno e dos tempos determinados. Porém, se, quanto às representações assumirmos como exaustiva a distinção entre intuição e conceito, então, para compreender a relação entre tempos determinados e o tempo uno (de tal modo que os primeiros sejam compreendidos como contidos no segundo), é preciso concluir que o tempo uno é representado por uma intuição, e não por um conceito.

A segunda prova do caráter intuitivo da representação do tempo introduz a noção de infinitude. Segundo Allison, o fundamental para Kant, nesse momento, é distinguir sentidos em que se pode dizer que conceitos e intuições envolvem infinitude (Allison, 2004, p. 111). Quando se trata da relação entre um conceito e suas partes, compreende-se como partes de um conceito suas notas características: nesse caso, o todo pressupõe as partes pelas quais é constituído. Já no que diz respeito às intuições, o todo (representação do tempo uno) é pressuposto pelas partes (tempos determinados). Além disso, conceitos são distinguidos entre mais gerais e mais específicos por meio da introdução de notas características, ao passo que, numa intuição, as partes são compreendidas como simples limitações do todo já pressuposto (dado que, de acordo com a primeira prova, a relação de continência envolvida na relação entre o tempo uno e seus recortes não é uma relação que pudesse ser representada por meros conceitos).

Conceitos comportam um número indeterminado de representações conceituais *sob si*. Nesse sentido, é sempre possível introduzir notas características que especificam um conceito mais geral. A representação do tempo uno, por sua vez, *contém em si* um número infinito de partes. A relação entre o todo e a parte, no que diz respeito às intuições, é absolutamente distinta daquela que se dá entre o conceito e suas partes constitutivas, visto que conceitos mais gerais *contém sob si infinitas representações conceituais* e conceitos mais específicos contém em si um número limitado de partes. A infinitude do tempo deve ser encarada nos termos da possibilidade de uma limitação progressiva e infinita do tempo

uno. É possível delimitar infinitamente períodos de tempo: por exemplo, supondo que o dia tem 24 horas, fazer o recorte de uma hora e, nesse recorte, delimitar 1 minuto, e assim por diante. E, se tempos determinados são representados apenas como parte de um todo ilimitado, então a representação do tempo uno deve ser uma intuição, uma vez que a representação de singular é o que Kant denomina ‘intuição’. Ainda que possamos, por hipótese, conceber o conceito como um todo ilimitado por conter potencialmente infinitos casos, o ponto é que as partes estão contidas em uma intuição (representação singular). Em suma, tempos determinados *estão no* tempo uno enquanto partes do todo obtidas por limitação. Em contrapartida, os potencialmente infinitos casos de um conceito não estão contidos no conceito, mas, sim, caem sob esse conceito. Os infinitos casos de um conceito (extensão do conceito) não são limitações de um conceito, tal como instantes temporais em relação ao tempo uno.

Agora é possível compreender mais adequadamente a relação de pressuposição entre tempo uno e tempos determinados. Como enfatizado na discussão das duas provas acerca do caráter intuitivo da representação do tempo, tempos determinados não caem sob um pretenso conceito de tempo uno. Tempos determinados *estão no* tempo uno enquanto partes do todo obtidas por limitação, o que difere do modo pelo qual um conceito contém em si outros conceitos. Na relação entre um conceito e as partes nele contidas (ou seja, quando tratamos da relação de continência típica da intensão do conceito), *as partes precedem o todo*. Quando se trata do modo como representamos o tempo, o que Kant sustenta é que tempos determinados (e as relações de sucessão e simultaneidade) *estão contidos em um tempo uno precedente*. A inversão dessa *ordem de precedência* no argumento de Kant, é determinante para a caracterização do tempo como uma intuição.

O ponto é que a relação de pressuposição não é conceitual, como quando dizemos que a representação de vermelho é pressuposta pela representação de maçã vermelha. Nessa relação de pressuposição conceitual, o que é pressuposto não é *a priori*. O que o argumento do caráter intuitivo do tempo permite acrescentar ao argumento da alínea 1 é que a relação de pressuposição em questão, não sendo conceitual, deve ser entre determinações empíricas (limitações) de um todo que tem alguma anterioridade em relação a essas partes e é, por isso mesmo, *a priori*.

Parece adequado sustentar que o esclarecimento do sentido de continência contido nas duas provas do caráter intuitivo da representação do tempo desempenha papel determinante para a compreensão do argumento segundo o qual o tempo é uma representação *a priori*. Com efeito, a precedência do todo em relação às partes, ou, de maneira mais específica, a precedência do tempo uno em relação aos tempos determinados, elucida o sentido em que os fenômenos sucessivos e simultâneos pressupõem o tempo uno. Isso porque tempos determinados, de acordo com os quais as relações de sucessão e simultaneidade são percebidas, são, justamente, limitações de um tempo uno que é anterior.

Ora, desde que o tempo uno contém os tempos determinados, e desde que tempos determinados possibilitam a percepção das relações de sucessão e simultaneidade, mas são limitações do primeiro, compreende-se como o tempo, enquanto totalidade sujeita à possibilidade de contínua e infinita limitação, é pressuposto pela representação de fenômenos. Para concluir o argumento, é preciso compreender que esse tempo uno ilimitado não é um dado extraído da experiência, e que sua representação, portanto, é *a priori*, pressuposta em toda experiência. A experiência envolve a representação de um singular delimitado. A representação empírica é do que é dado de maneira delimitada em cada representação. Para Kant, ao que tudo indica, a experiência não abrange o ilimitado, mas o pressupõe. Nesse sentido, portanto, a representação do tempo é uma intuição *a priori*.

O que se extrai dessas observações, para a compreensão da *Segunda Analogia*, é que o tempo uno é anterior aos tempos determinados. Essa anterioridade, cumpre esclarecer, não é uma anterioridade em sentido temporal, mas, sim, no sentido de uma dependência dos tempos determinados em relação ao tempo uno enquanto ambos são por nós representados. Essa anterioridade, por sua vez, exige que a representação das limitações do tempo (isto é, das relações de sucessão e simultaneidade) esteja baseada em algo que seja “exterior” à representação do tempo uno. O que poderia ser esse elemento externo senão as limitações que determinam os eventos que ocorrem no tempo? Ora, os recortes do tempo uno dependem de mudanças que são as alterações constitutivas de um evento.

Resta-nos identificar aquilo que determina que, em um dado caso, há um evento, correspondente à sucessão de percepções, por meio do qual é possível fazer os recortes no tempo. É nesse ponto que entram em questão considerações acerca do caráter intuitivo e *a*

priori da representação do tempo uno. O aspecto central do argumento é que determinações temporais estão fundamentadas sobre determinações não temporais dos fenômenos, sob o pressuposto de que Kant, nas *Analogias da Experiência* (KrV, B233), sustenta que “o tempo não pode ser percebido por si mesmo” (Falkenbach, 2015, p. 18).

Correntemente afirmamos que instantes temporais necessariamente são anteriores ou posteriores uns aos outros, de modo a serem tomados como constituintes de uma sucessão temporal. Parece razoável assumir que cada instante temporal é logicamente independente em relação aos demais. Com efeito, pelo princípio de identidade, um dado instante T' é numericamente idêntico a si mesmo. Todavia, decompondo analiticamente T', dele nada se extrai acerca de outros instantes que lhe são qualitativamente idênticos. Um instante T' nada contém em si que nos remeta, logicamente, ao instante T'' e, por conseguinte, aos demais que compõem uma dada série. Em outras palavras, cada um dos instantes pode ser pensado, sem contradição, como ordenado de maneira distinta em uma determinada série. Ao afirmar que a representação do tempo é uma intuição *a priori*, Kant poderia corroborar pelo menos essa compreensão mais básica a respeito da impossibilidade de se conceber a ligação entre os instantes temporais que são sucessivos como meramente lógica e, a bem da verdade, o faz, na *Exposição metafísica do conceito de tempo*, especialmente quando diz que “a proposição de que tempos diferentes não podem ser simultâneos também não se deixaria derivar de um conceito universal” (KrV, B47).

Contudo, embora os instantes sejam independentes no sentido lógico já especificado, reconhecemos que entre cada um deles há algum vínculo que nos permite pensar em uma sucessão temporal. A partir disso, coloca-se de maneira muito clara o problema de determinar como é possível conceber que os instantes temporais estejam conectados de modo a constituírem uma sucessão temporal. O ponto pode ser formulado nos seguintes termos: i) se o tempo pode ser caracterizado como a sucessão de instantes qualitativamente idênticos e numericamente distintos que se antecedem e sucedem, mas; ii) cada instante é logicamente independente dos demais (de tal maneira que de um instante T' nada se segue, logicamente, acerca do instante T''), então; iii) como estabelecer o nexo entre esses instantes, de tal modo a concebê-los como constituintes de uma sucessão temporal? Se, como afirma Kant, o tempo não pode ser percebido por si mesmo, a resposta mais imediata consiste em que a relação entre os instantes está necessariamente baseada nas

relações entre os estados dos objetos que “preenchem” os instantes temporais. Por sua vez, para relacionar os estados dos objetos que sofrem mudança, se o tempo não pode ser percebido por si mesmo (mas apenas por meio dos “*objetos*” que o preenchem), deve haver algo que justifique a irreversibilidade dos instantes e, por conseguinte, atue como condição necessária da representação de uma sucessão: essa regra é a causalidade²⁵.

O que o princípio de causalidade determina é que, se há um evento, a passagem de um estado para o outro é possível segundo uma regra. Essa regra determina que, sob o pressuposto da incidência de uma causa, há uma mudança de estados que estão ordenados de tal maneira que um antecede o outro, mas o inverso não ocorre. Que os próprios eventos estejam submetidos ao princípio de causalidade, conforme proposto pela interpretação a partir do caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo, é algo que se explica pelo caráter específico da representação do tempo uno, enquanto caracterizado pela sucessão de instantes temporais interconectados cuja delimitação depende de eventos que são alterações de estados dos próprios objetos. O caráter *a priori* e intuitivo da representação do tempo desempenha um papel no argumento justamente por estabelecer que aos recortes do tempo uno, enquanto um todo anterior que antecede (no sentido de dependência já indicado) as suas partes, dependem de limitações “externas” ao tempo uno que são, justamente, os eventos.

A reconstrução que privilegiei alinha-se àquela que, nas palavras de Allison, seria uma interpretação fraca da *Segunda Analogia*, segundo a qual o argumento kantiano teria sido concebido com o propósito de demonstrar que todo evento está submetido ao princípio

²⁵ Watkins, em sua discussão sobre o problema envolvido nas *Analogias da Experiência*, sugere algo próximo, ao afirmar que permanência, sucessão e simultaneidade, enquanto modos de determinação do tempo, tornam possível aquilo que Kant caracteriza como sendo a “*unidade do tempo*”, isto é, “*o fato que só pode haver um tempo, que todos os instantes do tempo devem ser partes sucessivas dele, e que é nesse tempo singular que todos os objetos temporais que podemos conhecer juntamente com seus estados ou determinações devem estar localizados*” (Watkins, 2005, p. 192). Sucessão e simultaneidade, mais particularmente, são relações temporais requeridas para que os estados dos objetos possam ser tomados como relacionados em um tempo uno. Na leitura de Watkins, o problema da unidade do tempo guarda uma relação intrínseca com o problema mais geral da *Crítica da Razão Pura*, que é o de explicar como a experiência é possível. Essa experiência é, fundamentalmente, a experiência de objetos temporais que estão localizados em um tempo uno (Watkins, 2005, p. 193). O intérprete identifica, assim, os problemas da unidade do tempo e da unidade da experiência, apoiando-se, especialmente, em duas passagens da *Crítica da Razão Pura*. Na primeira, contida na 1.^a Edição, Kant afirma haver “*apenas uma experiência, onde todas as percepções são representadas num encadeamento completo e conforme a leis, da mesma maneira que há apenas um espaço e um tempo em que têm lugar todas as formas do fenômeno*” (KrV, A110). A outra passagem está na discussão da *Terceira Analogia* e diz: “*Nossas analogias apresentam, pois, propriamente a unidade da natureza em interconexão com todos os fenômenos sob certos expoentes, os quais nada mais expressam senão a relação do tempo (na medida em que abarca em si toda a existência) com a unidade da percepção (...)*” (KrV B263).

de causalidade, isto é, com o propósito de demonstrar a tese “*todo-evento-uma-causa*” e não a tese “*mesma-causa-mesmo-efeito*”. Há, no argumento da *Segunda Analogia*, passagens que sugerem que Kant defende esse princípio na *Segunda Analogia*.

Em primeiro lugar, Kant afirma que, “*se experimentamos que algo acontece, pressupomos sempre que precede alguma coisa qualquer à qual aquilo segue segundo uma regra*” (KrV, B241). Nesse mesmo sentido, extrai-se da *Segunda Analogia* que, na representação de algo que ocorre, “*está contido o fato de que algo precede, pois justamente com referência a tal o fenômeno obtém sua relação de tempo, a saber, de existir segundo um tempo precedente no qual tal fenômeno não era*” (KrV, B243). Mais adiante, Kant sustenta uma afirmação bastante sugestiva, dizendo que nossas representações são ordenadas de tal maneira que “*aquilo que é presente [...] acena a um estado precedente qualquer como um correlato, embora ainda indeterminado, deste evento que é dado*” (KrV, B244). Finalmente, em uma passagem um pouco mais extensa, Kant mais uma vez parece endossar essa interpretação, asseverando que

a forma de toda mudança, a condição sob a qual unicamente pode ocorrer como surgir de um outro estado (seja qual foi o seu conteúdo, isto é, o estado que é mudado), por conseguinte a sucessão dos próprios estados (o acontecido), pode não obstante ser ponderado *a priori* segundo a lei da causalidade e as condições do tempo (KrV, B 252)

Kant ainda retoma a ideia segundo a qual há uma determinada forma inerente a todos os eventos, determinável *a priori*, ao afirmar que “*antecipamos nossa própria percepção, cuja condição formal tem certamente que poder ser conhecida a priori por residir em nós antes de todo fenômeno dado*” (KrV, B256). O que Kant está afirmando, nessa última passagem, é que a representação de eventos exige a representação de uma sucessão de estados apreendida segundo uma regra que é determinada pelo princípio de causalidade, e, por outro, que aquilo que pode ser determinado *a priori* é que toda ocorrência de eventos supõe que o estado atual (que veio a ser) se segue de um estado anterior (que deixou de ser) em razão da incidência de alguma causa.

Para justificar o caráter irrestrito do princípio de causalidade dependemos de considerações sobre o caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo. Pretendo, aqui, apenas esboçar um argumento. No essencial, deve-se ter em mente que a *Primeira Analogia* estabelece que toda alteração é uma mudança que supõe a transição de um estado

para outro em uma substância que permanece. Essa mudança, entretanto, supõe o início da alteração, em que o estado que era, deixa de ser, e dá lugar a um outro estado. Como anteriormente visto, a representação do tempo uno é uma intuição *a priori*, o que supõe uma *anterioridade* da representação do tempo em relação à representação das limitações do tempo (o tempo uno é concebido como um todo que antecede suas partes, isto é, os tempos determinados). Essa anterioridade exige que a representação das limitações do tempo esteja baseada em algo que seja exterior à representação do tempo uno. Como, segundo Kant, o tempo não pode ser percebido por si mesmo, esse recorte depende de um apelo aos estados constitutivos do evento. Ora, mas é preciso determinar o instante em que a mudança começa a ocorrer e isso deve se dar, à luz da interpretação a partir do caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo, também mediante um apelo a algo que permita determinar que instante é esse. E o que permite determinar esse instante é, justamente, a incidência de uma causa que é condição suficiente da mudança que começa a ocorrer. E essa determinação é de um tipo muito peculiar, a dizer, uma determinação que diz respeito às condições pelas quais podemos representar eventos e os instantes que limitam esse evento.

Nessa proposta, não está garantido apenas que, se há uma ocorrência de um evento que é conhecida, incide uma causa, mas sim que todo evento ocorre sob a pressuposição de uma causa mediante a qual é possível saber que uma mudança teve início no tempo.

Para concluir, pela leitura aqui defendida, o princípio de causalidade é um princípio transcendental exigido como condição para que representemos eventos, ou seja, casos de sucessão objetiva, distintos de estados de objetos estáticos. Além disso, a *Segunda Analogia* pretende provar a tese mais fraca “*todo-evento-uma-causa*”, aqui reconstruída como destinada a demonstrar *a priori* que todo evento E supõe um evento E*, do qual E se segue em conformidade com uma regra, ou, ainda, que todo fenômeno está em uma relação necessária com outro fenômeno. Por sua vez, se todo evento que ocorre pressupõe uma causa, resta algum espaço para pensarmos uma causa livre? Com efeito, o que a *Antítese da Terceira Antinomia* propõe é que toda causa que atua na produção de um evento deve ser tomada como sendo um evento no tempo e, dessa maneira, como também submetida ao princípio de causalidade, ou, à causalidade segundo a natureza.

4 LIBERDADE

Vimos, no capítulo anterior, que a *Segunda Analogia da Experiência* tem o propósito de oferecer uma prova da tese segundo a qual todo evento exige alguma causa e tentamos encontrar uma maneira de justificar o caráter irrestrito do princípio de causalidade. A *Antítese da Terceira Antinomia* defende que a razão teria boas razões para considerar que não há outra espécie de causa operante, que não essa que é regida pela lei da causalidade segundo a natureza. E a *Tese*, conforme anteriormente anunciado, sustenta que a noção de causalidade natural não só admite, mas exige uma espécie distinta de causalidade, qual seja, “*uma causalidade mediante a liberdade*” (KrV, B472). Tanto a *Tese*, quanto a *Antítese da Terceira Antinomia*, assumem o “*modo de causalidade afirmado na Segunda Analogia*” (Allison, 2004, p. 376). Cumpre determinar se há outra espécie de causalidade, qual seja, a “*faculdade de iniciar espontaneamente um estado*” (KrV B561).

O propósito mais específico desse capítulo é tratar da liberdade na *Crítica da Razão Pura*, em um primeiro momento à luz da afirmação segundo a qual a solução da *Terceira Antinomia* não se presta a demonstrar a realidade dessa ideia (KrV, B586). Cumpre considerar, então, aquilo que a solução apresentada na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura* pretende estabelecer a respeito da liberdade. Mas a solução, que no fim das contas diz que a causalidade natural não exclui uma causalidade mediante a liberdade, está fundada na tese segundo a qual a temporalidade é uma propriedade dos objetos tomados enquanto fenômenos, mas que não podemos atribuir, com fundamento, às coisas em si mesmas. Conciliar liberdade e causalidade natural exige que um mesmo indivíduo seja compreendido como causalmente determinado e como livre. Nesse contexto, é preciso compreender o caráter atemporal dos objetos nessa perspectiva em que os tratamos como livres. E a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível é introduzida para dar conta da espontaneidade que se exigem das ações desse ponto de vista.

Na presente discussão, essas questões estão articuladas, fundamentalmente, em torno da compreensão daquilo que Allison chama de “*tese da incorporação*” (Allison, 1990, p. 5; Allison, 2011, p. 291). Em linhas gerais, a *tese da incorporação*, que Allison trata como central para a compreensão da filosofia prática de Kant, afirma que o “*agir*

*racional*²⁶ envolve um componente essencial de espontaneidade mediante o qual é possível compreender que o indivíduo *toma algo como* uma motivação para agir de uma ou de outra maneira. Essa espontaneidade está relacionada ao caráter inteligível e atemporal atribuído ao sujeito e suas ações, em contraposição ao caráter empírico, segundo o qual o sujeito teria de ser tomado como causalmente determinado. Allison pretende explicar como Kant compreende as ações de um agente racional recusando, do ponto de vista apropriado, que estas sejam “*meras consequências causais de estados psicológicos antecedentes*” (Allison, 1990, p. 5).

Para expor a relação entre a espécie de liberdade afirmada na *Terceira Antinomia* e o problema do agir racional na filosofia de Kant, é válido recorrer a uma caracterização que, embora desconsidere questões exegéticas controvertidas envolvidas na discussão que adiante se segue, ilustra como a determinação da liberdade transcendental no âmbito da questão cosmológica pode ser importante para o problema da liberdade no âmbito prático. Para Peter F. Strawson, ainda que a *Terceira Antinomia* trate da liberdade transcendental no escopo de uma das questões cosmológicas acerca do mundo enquanto totalidade, admitindo a liberdade transcendental, “*é possível conjecturar se outras séries causais que tomam lugar no curso da história do mundo também podem ser iniciadas por meio da liberdade*” (Strawson, 1966, p. 208). A admissão de um componente de espontaneidade como característico do agir racional exige a liberdade transcendental.

Esse capítulo é dividido em três seções. A primeira seção trata da *Terceira Antinomia*, examinando os argumentos da *Tese* e da *Antítese*, a solução apresentada na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura* e os resultados dessa discussão preliminar para o problema da acomodação da liberdade transcendental no âmbito da filosofia teórica de Kant. A segunda parte considera a distinção entre o caráter empírico e o caráter inteligível da causalidade do sujeito, bem como a *tese da incorporação* apresentada por Allison. Finalmente, uma caracterização adequada do tratamento da liberdade na *Crítica da Razão Pura* exige a análise da distinção entre liberdade prática e liberdade transcendental, especialmente porque Kant relaciona esses conceitos de maneiras distintas na *Dialetica Transcendental* e no *Cânone da Razão Pura*. A última seção se debruça sobre esse tema.

²⁶ No original, Allison emprega o termo “*rational agency*”, que, no presente trabalho, será traduzido como “*agir racional*”, expressão que torna mais inteligível o conceito em questão, embora traga o desconforto do emprego da substantivação de um verbo.

4.1 A TERCEIRA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA: TESE, ANTÍTESE E A RESOLUÇÃO DO CONFLITO ANTINÔMICO

Para compreender a discussão da *Terceira Antinomia* é necessário estabelecer, primeiramente, o conteúdo das afirmações conflitantes que, segundo Kant, a razão é constrangida a admitir. Embora a exposição das provas da *Tese* e da *Antítese* possa levar a crer que as duas espécies de causalidade (segundo a natureza e mediante a liberdade) são mutuamente excludentes, o conflito na verdade surge da necessidade de se determinar unicamente se, supondo-se que o princípio universal de causalidade rege os eventos da natureza (como tentou provar a *Segunda Analogia*), ainda assim há espaço para alguma outra espécie de causalidade. Em suma, é preciso determinar se a causalidade natural (objeto da prova da *Segunda Analogia*) é a única espécie de causalidade admissível, ou se deve ser admitida aquela que Kant apresenta como uma causalidade mediante a liberdade. Segundo Kant, a razão parece encontrar bons argumentos tanto em favor, quanto contra essa possibilidade. Seguindo a leitura de Allison, com o intuito de expor o problema com maior clareza, as afirmações podem ser reformuladas da seguinte maneira: por um lado, a *Tese* sustenta que nem tudo ocorre de acordo com a causalidade natural; por outro, a *Antítese* estabelece que tudo ocorre apenas e tão somente de acordo com a causalidade natural (Allison, 1990, p. 14). A razão, por sua vez, oscila entre essas duas posições porque ambas são, supostamente, contraditórias, mas podem ser igualmente provadas.

No percurso da argumentação que pretendo seguir na sequência, principio por uma análise das principais questões exegéticas envolvidas na *Tese* e na *Antítese* da *Terceira Antinomia*. Allison discute a *Tese* a partir de um argumento em sete passos que podem ser assim apresentados: i) não há outra causalidade, que não a causalidade segundo leis da natureza; ii) isso quer dizer que tudo que ocorre pressupõe um estado antecedente do qual aquilo que ocorre se segue em conformidade com uma regra; iii) disso se segue que esse estado antecedente deve ter começado a existir no tempo; iv) desde que a “causalidade” da causa de algo que ocorre é algo que também ocorre, exige-se para ela, em conformidade com a lei da natureza, uma causa antecedente, e assim sucessivamente; v) por conseguinte, sob a pressuposição de que tudo ocorre de acordo com a lei da natureza, “*sempre haverá somente um início subalterno e jamais um primeiro início; consequentemente jamais*

haverá uma completude da série do lado das causas procedentes uma das outras” (KrV, B 475); vi) mas, pela lei da natureza, nada sucede sem uma causa suficientemente determinada *a priori*; vii) assim, “*em sua ilimitada universalidade*” (KrV, B475), a causalidade segundo a natureza é autocontraditória e não pode ser tomada como a única espécie de causalidade (Allison, 1990, p. 15).

O argumento pretende demonstrar a *Tese* a partir de uma prova apagógica²⁷, extraindo, da suposição segundo a qual a natureza admite somente a causalidade natural, a conclusão pela qual outra espécie de causalidade deve ser admitida. O argumento da *Tese* enuncia e pretende provar exatamente a posição finitista, ao mostrar, por redução ao absurdo, que, se assumirmos apenas a causalidade natural, a exigência colocada pela razão com respeito à concepção de natureza como totalidade sistemática não pode ser satisfeita. O ponto central do argumento parece consistir em que a causalidade natural, isoladamente, não é capaz de explicar os fenômenos na natureza, por impor um regresso ao infinito na ordem das causas, quando a razão exige, justamente, para a explicação dos fenômenos, que um primeiro início seja determinado e que a série completa das causas do fenômeno possa ser integralmente percorrida. O problema desse argumento é que não está imediatamente clara a relação que há entre essa exigência de completude, a necessidade de *um primeiro início*, e a lei da natureza como consistindo em uma regra segundo a qual “*nada acontece sem uma causa suficientemente determinada a priori*” (KrV B474).

O peso do argumento da *Tese* está na compreensão do passo vi). A exigência de que tudo ocorra, na natureza, em conformidade com causas suficientemente determinadas *a priori* é conflitante com a causalidade natural admitida como única espécie de causalidade operante no mundo, pois esta parece engendar, de acordo com os resultados da *Segunda Analogia*, um regresso ao infinito na ordem das causas: a lei da natureza, a um só tempo, parece exigir a completude na série das causas, mas parece conduzir a um regresso ao infinito, se tomada *em sua ilimitada universalidade*. Para esclarecer o argumento da *Tese*, Allison aproxima a noção de causa suficientemente determinada *a priori* da formulação leibniziana de razão suficiente e reconduz o problema da exigência da completude na

²⁷ Uma prova apagógica, também denominada prova por redução ao absurdo, assume uma hipótese em particular e demonstra que essa hipótese deve ser recusada por conduzir a uma conclusão contraditória ou absurda. A *Tese* da *Terceira Antinomia* pretende provar a sua afirmação demonstrando que a posição defendida na *Antítese*, que afirma que há apenas a causalidade natural, conduz à conclusão contraditória pela qual não há apenas a causalidade natural, devendo ser assumida uma outra espécie de causalidade.

ordem das causas à discussão sobre a posição adotada pelo realismo transcendental, que estaria pressuposta na construção do argumento.

A causalidade natural, na *Tese da Terceira Antinomia*, seria equivalente ao princípio de razão suficiente no sentido de estabelecer que cada evento exige tanto uma causa anterior, quanto uma “*adequada, isto é, completa, explicação*” (Allison, 1990, p. 17). Conforme o intérprete, Leibniz também poderia ser lido como propondo uma distinção pela qual, enquanto princípio lógico, o princípio de razão suficiente requer fundamentos que confirmem lastro à inferência de determinadas conclusões a partir de certas premissas (explicação completa), mas, enquanto princípio causal (amparado por um fundamento real), exige que toda ocorrência seja determinada por condições antecedentes. Por essa leitura, o princípio de razão suficiente teria um status tanto lógico, quanto “*metafísico*” (Allison, 1990, p. 17), exigindo, para cada ocorrência, tanto uma explicação última e completa, quanto uma causa antecedente. Compreendidas como condições suficientes de eventos, causas suficientemente determinadas *a priori*, exigidas pela lei da natureza segundo a posição finitista exposta na *Tese da Terceira Antinomia*, devem oferecer essa espécie de explicação completa contida na formulação leibniziana do princípio de razão suficiente.

Allison afirma, tal como faz Watkins, que o argumento da *Tese* está fundado em uma interpretação do princípio de razão suficiente que supõe a posição defendida pelo realismo transcendental (Watkins, 2005, p. 307). Watkins afirma que, do ponto de vista do realismo transcendental, somente sob o pressuposto da completude das causas antecedentes, que seria incondicionada, estamos diante de uma condição suficiente de um evento (Watkins, 2005, p. 307). E o princípio de causalidade natural estabelece, justamente, que todo evento pressupõe uma causa que atue, justamente, como uma condição suficiente para a produção do efeito (Watkins, 2005, p. 307). Ora, mas se é exigido que uma condição suficiente apresente a série completa de causas por intermédio da qual um evento pode ser completamente determinado, a causalidade natural, que estabelece que todo evento exige uma causa, isto é, uma condição suficiente, requer a completude na ordem das causas.

Tanto Allison quanto Watkins vislumbram, no argumento da *Tese*, o mesmo problema que perpassa todas as *Antinomias*: a admissão, pelo realismo transcendental, do princípio segundo o qual dado o condicionado, está dada a série total, nela mesma não condicionada, das condições (KrV B526). Um evento seria uma ocorrência no tempo

condicionada cuja explicação completa requer um incondicionado que, conforme o princípio assumido pelo realismo transcendental, deve ser igualmente dado (Allison, 1990, p. 19). A exigência de completude, por sua vez, não poderia ser satisfeita pela causalidade natural, isoladamente, a qual, tomada como universal e irrestrita, admite unicamente outras causas pretéritas condicionadas, subalternas, nunca uma causa primeira. Daí que, como conclui o argumento da *Tese da Terceira Antinomia*, a própria causalidade natural, exigindo a completude na série das causas (compreendida à luz da formulação do princípio de razão suficiente), demande uma outra espécie de causalidade, a dizer, uma causalidade a partir da liberdade.

Examinada a *Tese*, Allison reconstrói, então, o argumento da *Antítese* da seguinte maneira: i) há a liberdade em sentido transcendental; ii) é possível, portanto, que algum estado tenha um início absoluto e, por conseguinte, que alguma série seguida desse estado também tenha um início absoluto; iii) isso implica que uma série de eventos teria início por intermédio de uma causa espontânea, e que a causalidade dessa causa teria um início absoluto; iv) todavia, em conformidade com as *Analogias da Experiência*, toda ocorrência pressupõe um estado em que essa causa ainda não começou a agir; v) mais do que isso, se é um primeiro início, então esse início pressupõe um estado sem qualquer ligação com o estado anterior da causa e não poderia se seguir dele; vi) mas a liberdade transcendental, dessa maneira, contradiz as condições da unidade da experiência; vii) portanto, a liberdade transcendental é um vazio ente do pensamento (Allison, 1990, p. 19). Allison conclui essa apresentação introdutória do argumento observando que, do ponto de vista dogmático do realismo transcendental, pressuposto na elaboração da *Antítese*, a liberdade transcendental é equiparada à ausência de leis – “*Gesetzlosigkeit*” (KrV, B 475)²⁸.

Pois bem. Supostamente menos problemática, segundo o intérprete, a *Antítese* pretende demonstrar não que a liberdade transcendental seria autocontraditória, mas que a sua admissão “*contradiz as condições da experiência possível*” (Allison, 1990, p. 20), que impõem que toda mudança seja uma alteração em que os estados estão causalmente relacionados e se sucedem. O primeiro esclarecimento que Allison faz é que o argumento da *Antítese* depende de uma importante premissa verificacionista que afirma que “*tudo que*

²⁸ “*Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit (...).*” (KrV, B475).

conflita com as condições da unidade da experiência (...) é também absolutamente impossível” (Allison, 1990, p. 20). Na sequência da análise, Allison destaca que as discussões da literatura secundária a respeito do argumento em questão dividem-se, basicamente, em duas posições. Alguns filósofos, como Schopenhauer e, mais recentemente, Strawson, afirmam que *Antítese* é coerente com o resultado da *Segunda Analogia* e traduz, grosso modo, a posição segundo a qual a liberdade transcendental deve ser negada (Allison, 1990, p. 21).

Outros, entretanto, criticam o argumento seguindo, basicamente, duas linhas de objeção: a) a primeira objeção afirma que a conclusão obtida na *Antítese* depende dos resultados da *Segunda Analogia* e, mais particularmente, da tese do idealismo transcendental, mas que um apelo dessa espécie, nesse momento, seria ilícito, na medida em que a validade da tese do idealismo transcendental estaria em questão na própria discussão das *Antinomias da Razão Pura*; b) a segunda, sustenta que a recondução da liberdade à noção de ausência de lei (“*Gesetzlosigkeit*”), exigida pelo argumento da *Antítese*, não é coerente com a posição de Kant em outros textos e, juntamente com a referência às condições da unidade da experiência, de qualquer maneira, excluía tão somente a possibilidade de uma causa espontânea na natureza, deixando incólume, todavia, a afirmação da *Tese*, que demanda uma causa espontânea fora da natureza (Allison, 1990, p. 21).

O aspecto fundamental da resposta de Allison é que todas as objeções já assumem o ponto de vista crítico do idealismo transcendental, quando o fundamental é compreender os argumentos da *Antítese* da perspectiva do realismo transcendental. Com respeito à primeira crítica, Allison esclarece que a espécie de causalidade discutida na *Segunda Analogia* não é admitida somente pelos partidários da *Antítese*, mas também por aqueles que defendem a *Tese*, não havendo, assim, uma disputa em relação à validade do princípio em questão. Allison reafirma que a *Terceira Antinomia* não pressupõe que duas espécies de causalidade (natural e livre) não possam coexistir, mas quer determinar se, uma vez admitida a validade da causalidade segundo a natureza, há espaço para a causalidade a partir da liberdade. No que concerne ao suposto apelo à tese do idealismo transcendental, cuja validade, segundo a crítica apresentada, ainda estaria em questão na discussão das *Antinomias*, Allison enfatiza, mais uma vez, que o realismo transcendental, perspectiva segundo a qual os argumentos da

Tese e da *Antítese* são construídos, também admite o princípio da *Segunda Analogia*. A contraposição entre realismo transcendental e idealismo transcendental desempenha um papel relevante não na enunciação da posição da *Antítese* (que é a de um realista transcendental), mas na correção da posição, admitida pelo realista transcendental, que conduz à conclusão da *Antítese* conflitante com o enunciado da *Tese* (Allison, 1990, p. 21). O mesmo valeria para a objeção pela qual a caracterização da liberdade como ausência de lei não é coerente com a filosofia kantiana: essa posição é admitida apenas do ponto de vista do realismo transcendental, que subjaz à construção das afirmações conflitantes da *Terceira Antinomia*.

Finalmente, a última das críticas, que sustenta que a negação da liberdade no âmbito da natureza não implica a recusa da liberdade *fora da natureza*, também poderia ser facilmente contornada admitindo-se que as *Antinomias* são construídas do ponto de vista de um realista. Segundo a leitura sugerida por Allison, a passagem da negação da liberdade no âmbito da natureza, para a negação da liberdade “*em absoluto*” é justificada, dado que, de acordo com a perspectiva adotada pelo realismo transcendental, os objetos da experiência são as coisas em si mesmas, e, por conseguinte, as condições da experiência são, no fim das contas, as condições das coisas em si mesmas (Allison, 1990, p. 22). O ponto parece ser, mais além, que o realista transcendental crê que aquilo que está *fora da natureza* (a totalidade da série, que é incondicionada) também pode ser objeto da nossa experiência possível. Outra maneira de colocar a questão é afirmar que, se não há distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas (uma distinção da qual apenas o idealismo transcendental dispõe), causas naturais e uma suposta causa espontânea estariam contidas em uma mesma série causal. Dessa perspectiva, a ideia de uma causalidade espontânea não é coerente com as condições da nossa experiência possível enunciadas no argumento da *Segunda Analogia* (que, segundo Allison, o realista transcendental também teria de assumir). Compreendido o sentido específico segundo o qual o termo “experiência” está sendo empregado – isto é, como uma experiência cujos objetos são coisas em si mesmas – a liberdade não é possível em nenhum sentido. A afirmação da *Tese* e da *Antítese* seriam, como pretende Kant, conflitantes.

Esse último comentário leva-nos a uma importante objeção levantada por Watkins em relação ao papel da *Segunda Analogia* na construção da *Antítese*. O essencial para a

crítica de Watkins é observar que o argumento da *Antítese*, concebido do ponto de vista do realismo transcendental, não poderia estar fundado nas conclusões da *Segunda Analogia*, dado que a *Segunda Analogia* pressupõe a tese do idealismo transcendental (Watkins, 2005, p. 310) e, por conseguinte, a negação do realismo transcendental.

De fato, mesmo Allison é explícito ao reconhecer que o argumento da *Segunda Analogia* depende da tese do idealismo transcendental, especialmente ao afirmar que o “*realismo transcendental é incapaz de justificar a possibilidade da cognição de uma ordem temporal objetiva*” (Allison, 2004, p. 231)²⁹. Todavia, isso não compromete a sua maneira de interpretar os argumentos da *Terceira Antinomia* da maneira como sugere Watkins. E isso porque a questão fundamental para a reconstrução de Allison é: como um realista transcendental se posiciona frente à tese que Kant pretende provar na *Segunda Analogia*? Allison, mais uma vez, é muito claro em sua argumentação: “*Kant reconhece que mesmo o realismo transcendental afirma a validade das analogias no âmbito da experiência [“within experience”] (embora não possa justificar essa validade)*” (Allison, 1990, p. 21). Ora, dizer que a justificação do princípio da *Segunda Analogia* depende de assumirmos a tese do idealismo transcendental, como faz Watkins, não parece implicar de maneira tão imediata a afirmação segundo a qual o realista transcendental teria de negar o princípio que Kant enuncia e pretende provar na *Segunda Analogia*. Ora, dado que o argumento da *Antítese* é construído do ponto de vista do realismo transcendental, uma objeção adequada deveria demonstrar justamente a última afirmação. Mas Watkins não se desincumbe do ônus de demonstrar isso.

Como sugere o intérprete, Kant sustenta que um realista transcendental poderia muito bem admitir, embora não possa dar conta de justificar, que, na natureza, toda mudança que é uma alteração exige uma causa. É evidente, nesse sentido, que há uma diferença fundamental entre, por um lado, afirmar que um realista transcendental poderia aceitar a tese enunciada na *Segunda Analogia* (isto é, que todo evento tem uma causa) e, por outro, que ele teria condições de justificar essa afirmação. Essa distinção, para a qual Allison atenta com muita clareza, é que não parece ser devidamente considerada por

²⁹ Na passagem introdutória da *Segunda Analogia* que baseia a leitura de Allison, Kant afirma: “*Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, a partir da sucessão das representações nenhum homem poderia julgar como o múltiplo está ligado no objeto. Com efeito, temos a ver somente com nossas representações, saber como possam ser as coisas em si mesmas (sem consideração das representações pelas quais nos afetam), está completamente fora da nossa esfera de conhecimento*” (KrV, B 235).

Watkins. O ponto é que a mera admissão da tese enunciada na *Segunda Analogia* (independentemente de se aceitar, ou não, o ponto de vista crítico do idealismo transcendental envolvido na justificação da tese que afirma que *todo evento tem um causa*) é suficiente para engendar o conflito, que surge, precisamente, quando o realista transcendental, por tomar os objetos da experiência como coisas em si mesmas, se vê diante da possibilidade de provar tanto que a liberdade transcendental é possível, quanto que há apenas a causalidade segundo a natureza. A tese do idealismo transcendental, por sua vez, é chamada a corrigir o equívoco fundamental que caracteriza o ponto de vista do realismo transcendental. Mas essa é uma outra discussão – cuja análise não conflita com a admissão, pelo realista transcendental, da tese anunciada na *Segunda Analogia* –, objeto da solução que Kant propõe para o conflito da *Terceira Antinomia*.

Há, ainda, uma outra maneira de contornar a objeção de Watkins a partir de uma leitura distinta daquela apresentada por Allison. No essencial, o idealismo transcendental teria de ser tomado, no máximo, como uma premissa utilizada no argumento da *Segunda Analogia*, mas não como uma condição necessária dessa tese. Conforme sugerido no capítulo anterior, o caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo seria uma premissa do argumento da *Segunda Analogia*. Mas a mesma premissa opera no argumento em favor da tese da não temporalidade (espacialidade) das coisas em si mesmas e, consequentemente, na tese do idealismo transcendental. Assim, o caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo, sem dúvida, está envolvido nas premissas dos dois argumentos. Isso difere, contudo, de se afirmar que o idealismo transcendental é condição necessária do argumento da *Segunda Analogia*. Assim, seria possível afirmar, em resposta a Watkins, que não é claro que a *Segunda Analogia* pressuponha o idealismo transcendental como condição necessária. Por conseguinte, não haveria problema em conceber um realista transcendental como comprometido com o argumento ali desenvolvido.

Se os argumentos da *Tese* e da *Antítese* são construídos segundo o ponto de vista do realismo transcendental, a resolução, apresentada na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*, está fundada na tese do idealismo transcendental e, portanto, demanda a recusa do realismo transcendental. Isso é muito claro na passagem em que Kant afirma que “*se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade*” (KrV, B564), mas, se forem tomados “*por meras representações interconectadas segundo leis empíricas*

e não por coisas em si, então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos” (KrV, B565). Para compreender de maneira adequada a solução da *Terceira Antinomia*, é necessário considerar, inicialmente, aquilo que poderia ser caracterizado como parte do diagnóstico kantiano sobre o problema fundamental que perpassa todo o problema considerado na *Antinomia da Razão Pura*.

Essa discussão é apresentada já na *Introdução da Dialética Transcendental*, na seção intitulada *Do uso puro da razão*, em que Kant afirma que o princípio, meramente regulativo, que a razão segue na busca pela sua unidade consiste em “encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento” (KrV, B364). Desse princípio distingue-se um segundo, constitutivo, que afirma que “se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão), a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada” (KrV, B364). A “ilusão transcendental” (KrV, B352), que “contra todas as advertências da Crítica, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias” (KrV, B352), é fruto da confusão entre o primeiro princípio, meramente regulativo, e o segundo, que é constitutivo. O primeiro impõe a tarefa de buscar para cada condicionado a série total das condições como um ideal, ao passo que o segundo estabelece que essa série é um objeto que está dado e pode ser conhecido de um ponto de vista teórico.

Na *Seção Sétima da Antinomia da Razão Pura*, intitulada *Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma*, Kant distingue, novamente, essas duas proposições. A primeira proposição, “clara e indubitavelmente certa” (KrV, B526), afirma que “se o condicionado é dado, nos é imposto, exatamente por isto um regresso na série de todas as condições para o mesmo” (KrV, B526). Kant destaca que essa última proposição é analítica, enfatizando que o próprio conceito de um ‘condicionado’ pressupõe a referência a uma condição anterior que, por sua vez, se também for condicionada, exigirá uma outra condição, e assim sucessivamente. Há, nesse sentido, um “postulado lógico da razão: perseguir mediante o entendimento e estender, tanto quanto possível, aquela conexão de um conceito que já decorre dele mesmo com as suas condições” (KrV, B526). A outra proposição afirma justamente que se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo é também dada (KrV, B526). Como afirma Kant na *Introdução da*

Dialética Transcendental, essa última proposição seria sintética, pois, embora relação do condicionado à sua condição seja analítica, o mesmo não sucede na relação entre o condicionado e a série total incondicionada. Com efeito, o incondicionado não se segue meramente do conceito de condicionado e é concebido, como anteriormente enfatizado, como um objeto a ser conhecido.

O argumento dialético, cuja conclusão é que a série total das condições está dada (princípio constitutivo), recai na ilusão transcendental e mobiliza justamente a última proposição considerada. A estrutura do argumento é a seguinte: i) “*se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo é também dada*” (KrV, B525); ii) mas “*os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados*” (KrV, B525); iii) de i) e ii) é possível concluir, então, que *a série inteira de todas as condições é também dada*.

Na sequência, Kant prossegue afirmando que, se o condicionado e o incondicionado são coisas em si mesmas (como crê o realista transcendental), então, dado o condicionado, impõe-se não apenas o regresso na série das condições como uma tarefa imposta pela razão, mas também que o incondicionado esteja dado, exatamente como sucede no argumento dialético discutido. Isso ocorre, segundo Kant, porque, na ausência da distinção transcendental, o problema de determinar “*se e como*” é possível a cognição dos objetos, de um ponto de vista dogmático, nem mesmo é colocado (KrV, B527). Kant está afirmando que, ao tomar o objeto da experiência como coisa em si mesma, o realista transcendental não indaga nem quais são as condições mediante as quais podemos ter a cognição de objeto, nem tampouco se podemos efetivamente ter a cognição de determinados objetos. É o ponto de vista crítico do idealismo transcendental que mostra que os objetos da experiência devem satisfazer as condições sensíveis mediante as quais podemos representá-los. Mais do que isso, a crítica mostra que, para além disso que obtemos por meio das nossas próprias capacidades cognitivas, não podemos ter a cognição das coisas tal como são em si mesmas. E o problema está justamente em que, se o condicionado é uma coisa em si, não há fundamento para que lhe sejam impostas as condições temporais que, com respeito aos fenômenos (objetos da nossa experiência sensível), estabelecem que as condições do condicionado “*são necessariamente sucessivas e dadas uma após a outra somente no tempo*” (KrV, B528). Na premissa menor, sucede justamente que o condicionado está sendo tomado como um objeto da experiência submetido a condições temporais (e espaciais). Mas

essa mesma restrição, em relação aos objetos como coisas em si mesmas (que não sabemos se são temporais e espaciais ou não, segundo a leitura epistemológica do idealismo transcendental), não necessariamente deve valer.

Nesse ponto, deve-se fazer uma importante observação de cunho exegético: parece haver uma premissa epistêmica implícita no argumento das *Antinomias* que afirma que *conhecemos as condições do condicionado*. Uma justificativa mais forte para essa afirmação será apresenta mais ao final dessa seção. Por ora, basta esclarecer que essa premissa parece ser pressuposta no momento em que Kant fala das condições determinação temporal de uma pretensa causa incondicionada (na *Antítese*), ou na impossibilidade de percorrer uma série infinita (na *Tese*). Somada à tese segundo a qual todo condicionado pressupõe a série total das condições, essa premissa levaria à conclusão que conhecemos a série total (completa) de condições. Essa conclusão não se sustenta, todavia, caso tomemos a série como infinita ou como finita, pois o conhecimento da totalidade teria de ser, em ambos os casos, empírico, já que as condições dos objetos seriam temporais e/ou espaciais. O ponto é que não podemos conhecer uma série infinita, nem tampouco a limitação (absoluta) de uma série finita pela experiência.

De lado esse ponto em relação à premissa epistêmica, é em virtude do emprego do termo ‘condicionado’ com dois sentidos distintos, na premissa maior e na premissa menor, que se chega à conclusão de que a série total das condições está igualmente dada e pode ser conhecida. Como afirma Kant, enquanto na premissa maior o condicionado é empregado “no significado transcendental de uma categoria pura (...) a premissa menor o toma no significado empírico de um conceito do entendimento” (KrV, B526). Em outras palavras, na premissa maior, o condicionado é tomado como coisa em si mesma, ao passo que, na premissa menor, como fenômeno, submetido às condições de tempo e espaço, segundo as quais os objetos da experiência podem ser objeto da cognição. Uma vez vislumbrada a ambiguidade que permite a inferência dogmática, o equívoco pode ser corrigido. Vig, por conseguinte, apenas o postulado lógico da razão que impõe que deve-se buscar percorrer a série das condições, muito embora sem a pretensão de completá-la.

Parte do “*processo terapêutico*” proposto por Kant ao tratar do conflito racional (Allison, 2004, p. 385) consiste em mostrar que, por considerar que os fenômenos são coisas em si mesmas, o realismo transcendental confunde o princípio segundo o qual a

razão impõe a tarefa de buscar o incondicionado para condicionado dado com afirmação segundo a qual, dado o condicionado, está dada a série total das condições (KrV B526). Para o realista transcendental, portanto, o conflito da *Terceira Antinomia* é incontornável. Se, todavia, a busca pela série total das condições é concebida como uma mera tarefa, os efeitos da ilusão podem ser ao menos mitigados e uma alternativa é descortinada.

Ora, dado que o idealismo transcendental nos leva a considerar que os objetos da nossa experiência são meros fenômenos e não coisas em si mesmas, e que a temporalidade, de acordo com a reconstrução epistemológica proposta, é uma propriedade que podemos atribuir com fundamento apenas a fenômenos, então parece haver espaço para pensar que liberdade e causalidade natural podem coexistir, algo que, para o realista transcendental (que toma fenômenos como coisas em si mesmas) é impossível. Em relação à afirmação contida na *Antítese* – que, interpretada a partir da perspectiva do realismo transcendental deve ser compreendida como afirmando que toda causalidade deve ser adequada às leis da natureza – a adoção da tese do idealismo transcendental implica que apenas a causalidade empiricamente cognoscível deve se conformar à causalidade natural (Allison, 2004, p. 388).

Essas observações são importantes para a compreensão da solução apresentada na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*. Diferentemente do que ocorre com a *Primeira Antinomia* e com a *Segunda Antinomia*, a correção do princípio sobre o qual repousam o conflito implica não a rejeição da *Tese* e da *Antítese* da *Terceira Antinomia*. No caso das duas primeiras, a solução, admitindo-se o regresso na ordem das condições como uma tarefa imposta pela razão, impõe a recusa tanto da posição finitista, quanto da posição infinitista. No caso das duas últimas, todavia, surge a possibilidade de “*um compromisso que satisfaça ambos os contendores*” (KrV, B558). Allison chama a atenção, nesse particular, para a distinção que Kant faz entre as *Antinomias Matemáticas* e as *Antinomias Dinâmicas* e para as “*distintas maneiras pelas quais o regresso do condicionado à condição é levado a cabo*” (Allison, 1990, p. 23). No caso das primeiras, o condicionado e a condição são homogêneos por comporem uma mesma série, a dizer, a série temporal e espacial dos fenômenos. Como afirma Kant, “*nas duas ideias matemático-transcendentais não tínhamos qualquer outro objeto do que o no fenômeno*” (KrV, B557).

O mesmo não sucede, entretanto, com as *Antinomias Dinâmicas*, pois, segundo Kant, é possível conceber que a condição e o condicionado sejam heterogêneos. Em relação à *Terceira Antinomia*, que trata do regresso na ordem das causas, Kant afirma que está em questão uma “*série dinâmica*” que aceita uma “*condição dos fenômenos que esteja fora da série dos mesmos, isto é, uma condição que não é ela mesma um fenômeno*” (KrV, B559). Essa causa não seria sensível, mas sim *inteligível* (KrV, B559). Allison apresenta essa solução sugerindo que as conclusões da *Tese* e da *Antítese* exigem uma reformulação. Ao invés de afirmar que a liberdade transcendental é absolutamente impossível – afirmação que um realista transcendental, do seu ponto de vista dogmático, ao tratar os fenômenos como coisas em si mesmas, é obrigado a aceitar –, a conclusão da *Antítese*, corrigida pelo idealismo transcendental, diz que a liberdade é conflitante apenas com respeito às condições da unidade da experiência (Allison, 1990, p. 23). É necessário, por conseguinte, distinguir aspectos: um em que os objetos são considerados em conformidade com as condições da experiência e outro em que abstraímos dessas condições e consideramos a liberdade transcendental ao menos como uma possibilidade. Como esclarece Allison, constatado o equívoco que conduz a *Antítese* a negar a possibilidade da liberdade em absoluto, é possível compatibilizar as duas afirmações: a *Tese* afirma uma liberdade em sentido transcendental, fora da experiência, segundo aquilo que se denomina um caráter inteligível do sujeito e suas ações (bem como da causalidade dessas ações); a *Antítese* nega que essa liberdade seja possível na experiência (Allison, 1990, p. 24). A tarefa mais árdua, desenvolvida na seção seguinte do presente trabalho, é justificar como esses dois aspectos podem ser compatibilizados a partir da leitura epistemológica do idealismo transcendental.

Allison conclui esse comentário com uma observação sobre a distinção entre as concepções de ‘todo’ (ou ‘totalidade’) que estão presentes nas *Antinomias Matemáticas* e *Antinomias Dinâmicas*. Essa distinção é expressa pela contraposição entre as noções de ‘mundo’ e ‘natureza’. A primeira noção, presente nas *Antinomias Matemáticas*, contempla a “*soma total de todos os fenômenos*” que constitui um agregado de partes. A segunda, característica das *Antinomias Dinâmicas*, compreende um “*todo dinâmico*” que, contrariamente, pode ser caracterizado como um “*todo explicativo*” que demanda que cada condicionado seja adequadamente explicado (Allison, 1990, p. 24).

No primeiro caso, a concepção de mundo como totalidade é autocontraditória porque todos os elementos da série, homogêneos, são empíricos e a exigência de completude conflita com as condições da experiência (Allison, 1990, p. 24). A exposição do argumento falacioso sobre o qual repousa esse equívoco e a consequente admissão do princípio meramente regulativo que impõe a busca pela totalidade da série como uma tarefa a ser desempenhada, resulta, como visto, na recusa da *Tese* e da *Antítese* das duas primeiras *Antinomias*.

Em relação às *Antinomias Dinâmicas*, todavia, a concepção de ‘natureza’, enquanto um todo dinâmico, admite elementos heterogêneos. Segundo Allison, na conclusão da *Antítese*, a admissão de uma causa primeira incondicionada é tratada não como resultando numa conclusão autocontraditória, mas unicamente como conflitante com as condições da experiência (Allison, 1990, p. 25). Nesse sentido, a natureza, como todo dinâmico que exige uma explicação para cada condicionado, pode contemplar elementos heterogêneos (nomeadamente, uma causa que não é, ela mesma, encarada como um fenômeno e, por conseguinte, pode ser incondicionada) e deixa em aberto espaço para que a demanda pelo incondicionado, a partir de uma distinção entre aspectos, seja compatibilizada com as condições da experiência possível. E é precisamente a perspectiva crítica inaugurada pelo idealismo transcendental, por intermédio da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, nos termos já esclarecidos, que possibilita que isso ocorra.

Reconstruído o argumento dessa maneira, resta um importante problema exegético a ser considerado. A questão pode ser resumida nos seguintes termos: Kant é claro ao enfatizar que as *Antinomias* surgem da pressuposição do realismo transcendental. A admissão do realismo transcendental, por sua vez, implica uma contradição, pois, ao adotar o seu ponto de vista, a razão é levada a admitir tanto que deve ser admitida outra espécie de causalidade distinta da causalidade segundo a natureza, quanto que somente a causalidade natural existe. A solução do conflito requer a recusa dessa posição. Mas, dado que o realismo transcendental implica uma contradição, não seríamos constrangidos a aceitar que a sua recusa estaria fundada em um argumento lógico e que o idealismo transcendental, por conseguinte, está amparado por um juízo analítico? Essa conclusão, contudo, é

inadmissível, dado que a premissa que afirma que ‘*espaço e tempo são intuições a priori*’, justificada na *Estética Transcendental*, evidentemente não é uma premissa analítica³⁰.

A solução para esse problema já foi brevemente anunciada: os argumentos da *Tese* e da *Antítese* não estão amparados meramente na pressuposição do realismo transcendental, mas exigem que alguma outra premissa esteja em funcionamento. Ora, acima já se observou que opera de maneira implícita, no argumento das *Antinomias*, a premissa que afirma que *conhecemos a série das condições*. Essa premissa epistêmica substancial mostra que o idealismo transcendental não é uma tese analítica. Admitindo-se o realismo transcendental, as provas da *Tese* e da *Antítese* da *Terceira Antinomia* dependem dessa premissa epistêmica. Podemos esquematizar o argumento da seguinte maneira: i) o realismo transcendental acrescido da premissa epistêmica que afirma que conhecemos a série total de condições do condicionado implica que a *Tese* e a *Antítese* podem ser provadas; ii) mas a *Tese* e a *Antítese* são contraditórias (dada a pressuposição do realismo transcendental); iii) a contradição deve ser negada; iv) ora, da negação da contradição, segue-se, por *modus tollens*, a negação da conjunção entre o realismo transcendental e a premissa epistêmica e, por conseguinte, mantendo-se a pressuposição da premissa epistêmica, segue-se a negação da do realismo transcendental. A tese que afirma o idealismo transcendental, por sua vez, não seria analítica justamente por, pelo menos, estar amparada, na premissa epistêmica apresentada.

Podemos apresentar o argumento acima introduzido de forma mais detalhada. A premissa epistêmica, acrescida do princípio constitutivo – que toma o incondicionado como dado para um condicionado e engendra a ilusão transcendental (que Kant sugere ser resultado do realismo transcendental) – leva-nos a considerar que as condições que conhecemos perfazem uma série total. A suposição do realismo transcendental leva-nos a adotar o princípio constitutivo antes mencionado, o qual, conjugado à premissa epistêmica, resulta na tese que afirma que ‘conhecemos a série total das condições’. Essa tese está na

³⁰ O emprego da expressão ‘conceito’ (“*Begriff*”), no subtítulo das seções da *Estética Transcendental*, poderia induzir o leitor a concluir que Kant pretende tratar meramente do conceito de tempo, extraindo, a partir de uma simples análise conceitual, a tese do caráter intuitivo e *a priori* da representação do tempo. Conforme Kemp Smith, entretanto, a expressão *conceito* é empregada, inadvertidamente, como sinônimo de ‘representação’, ou, em alemão “*Vorstellung*”. Há, como acresce Kemp Smith, uma “*contradição verbal*” (Smith, 1992, p. 99), pois a sequência do argumento, inclusive como sugerido na última do capítulo anterior, mostra que a representação do tempo (e do espaço) não pode ser um conceito.

base das provas da *Tese* e da *Antítese* e, se pressupormos o realismo transcendental, ambas são contraditórias. Mas, se tanto a *Tese*, quanto a *Antítese*, foram provadas, é preciso recusar a tese que resulta nessa contradição. É preciso negar, precisamente, o enunciado segundo o qual *conhecemos a série total das condições*, que resulta da conjunção entre o realismo transcendental e a premissa epistêmica. Mantendo a premissa epistêmica, temos de negar o realismo transcendental.

Essas observações mostram que a discussão sobre a solução da *Terceira Antinomia* se presta, ademais, como um reforço em favor da interpretação epistêmica do idealismo transcendental. Em resumo, a negação da conjunção entre o realismo transcendental e a premissa epistêmica está intimamente relacionada à tese que diz que podemos conhecer apenas aquilo que se adequa às condições sensíveis (temporais e espaciais) da nossa cognição. Como já enfatizado, não podemos conhecer, pela experiência, uma série infinita, nem a limitação de uma série finita. Essa é uma tese substancial, de caráter eminentemente epistemológico, que versa sobre o que nos é dado conhecer como objeto da experiência.

Esclarecido esse ponto, a pergunta que persiste, à luz da reconstrução de Allison, é a seguinte: ao fim e ao cabo, o que a *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura* consegue estabelecer a respeito da liberdade em sentido transcendental? Essa pergunta é particularmente relevante sobretudo quando, tal como proposto no primeiro capítulo do presente trabalho, o idealismo transcendental é interpretado como uma tese de prudência epistêmica segundo a qual Kant estaria afirmando por intermédio da tese da idealidade transcendental do tempo, unicamente, que não há fundamento para afirmar que as coisas em si mesmas possuem propriedades temporais e espaciais.

Para elucidar melhor a questão sob esse último enfoque, lido como uma tese de prudência epistêmica, o idealismo transcendental deve admitir ao menos a possibilidade de que as coisas em si mesmas sejam temporais e espaciais. Por sua vez, se a *Segunda Analogia* está justificada para todo evento no tempo e se as coisas em si mesmas, conforme a leitura epistemológica, *poderiam* ser temporais, então parece que a causalidade natural poderia valer para as coisas em si mesmas. Nesse caso, ao que tudo indica, não poderíamos aceitar uma causa livre, o que implicaria a recusa da moralidade. Aparentemente, a moralidade (que depende da liberdade) estaria fundada na mera aposta de que somos livres.

É possível esboçar uma resposta que parece sugerir uma maneira de contornar esse problema a partir da leitura do idealismo transcendental como uma tese de prudência epistêmica. A passagem que devemos considerar afirma o seguinte:

A liberdade é aqui tratada unicamente como uma ideia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos, enredando-se assim numa antinomia com aquelas mesmas leis que ela prescreve ao uso empírico do entendimento. Mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflitua com a causalidade a partir da liberdade era a única coisa que podíamos fazer e também aquela que única e exclusivamente nos interessava. (KrV, B 586)

Interessa-nos observar, especialmente, que Kant é explícito ao reconhecer que, ao menos do ponto de vista teórico, a sua pretensão é, unicamente, denunciar o equívoco que está na base do conflito da *Terceira Antinomia*. Avançando um passo, o que se pretende demonstrar é que, admitindo-se o idealismo transcendental, o conflito em questão demonstra-se ser não mais do que meramente aparente. A razão, sob o pressuposto de uma restrição em relação ao que pode, com legitimidade, ser objeto de conhecimento teórico, pode agora acomodar a demanda pelo incondicionado e pode conceber, sem contradição, a liberdade em sentido transcendental.

Ao estabelecer que não há como se afirmar, com fundamento, que a temporalidade é uma propriedade das coisas em si mesmas, o idealismo transcendental, como tese de prudência epistêmica, deixa em aberto justamente o “*espaço conceitual*” (Allison, 1990, p. 44) requerido para pensar as ações como dotadas de um caráter inteligível. Com respeito à admissão da liberdade, a despeito da conclusão pouco afirmativa a que chegamos com a resolução da *Terceira Antinomia*, temos mais que uma mera aposta, ao menos de um ponto de vista sistemático. Há *motivos* para admitir a liberdade, motivos que são dados pela perspectiva na qual ingressamos quando adotamos um ponto de vista moral de avaliação de nossas ações. Mas a justificação da liberdade parece ser algo que Kant sugere apenas posteriormente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É claro que essa espécie de justificação deve ser analisada no contexto da afirmação segundo a qual, de um ponto de vista prático, ser “*realmente livre*” [“*wirklich frei*”], é “*agir sob a ideia de liberdade*” [“*unter der Idee der Freiheit handeln*”] (GMS Ak, iv, p. 448).

Independentemente desse detalhe, cumpre questionar: como a interpretação epistemológica do idealismo transcendental deve lidar com o problema anunciado? Há, mais imediatamente, uma solução possível, não deflacionária. O ponto é que o princípio de causalidade é provado na Segunda Analogia com base no caráter da representação intuitiva e *a priori* do tempo, mais exatamente, com base em características subjetivas de nossa representação do tempo uno (por ele não conter as condições de determinação de tempos limitados). O princípio da *Segunda Analogia*, nesse registro, foi provado não para qualquer coisa no tempo, mas para aqueles objetos que tomamos como dependentes (compreendendo-se essa dependência em sentido epistêmico pela leitura epistemológica do idealismo transcendental) de nossa representação do tempo, ou seja, para fenômenos e não para coisas em si mesmas. Assim, mesmo que as coisas em si mesmas fossem temporais, o princípio não teria sido provado para elas. Contudo, essa alternativa não resolve a questão de forma definitiva, pois, dada a leitura de prudência epistêmica adotada, a temporalidade *pode valer para as coisas em si mesmas*. Por sua vez, do fato de a *prova* da *Segunda Analogia* não se aplicar a qualquer coisa que possa estar no tempo, mas apenas para fenômenos, segue-se apenas que a prova da *Segunda Analogia* não vale para as coisas em si mesmas. Mas disso não se segue, entretanto, que o princípio de causalidade não possa valer para as coisas em si mesmas. Essa questão será retomada no final da próxima seção.

4.2 CARÁTER EMPÍRICO E CARÁTER INTELIGÍVEL: O AGIR RACIONAL E A TESE DA INCORPORAÇÃO SEGUNDO HENRY ALLISON

A solução da *Terceira Antinomia* afirma, como visto, que a liberdade transcendental não é conflitante com a causalidade natural. Contudo, no contexto da *Terceira Antinomia*, Kant trata da possibilidade de se conceber uma causa primeira incondicionada, na série de todas as condições. Essa questão é, como anteriormente sugerido, uma questão cosmológica cuja relação com o problema da liberdade da vontade no âmbito prático deve ser devidamente aclarada. Na breve introdução desse capítulo, illustrei a questão sugerindo, a partir da caracterização de Strawson, que a admissão de uma causalidade mediante a liberdade possibilita que concebamos, assumindo o ponto de vista adequado, séries causais deflagradas a partir de uma causa primeira que não é, ela mesma, determinada causalmente.

Essa observação, entretanto, é insuficiente para compreender a passagem do problema cosmológico para a questão da liberdade no âmbito prático.

Como já enfatizado, Kant afirma que a distinção entre as duas espécies de causalidade anunciadas na *Tese* e na *Antítese* é exaustiva. Segundo o filósofo, a causalidade ou bem ocorre *segundo a natureza* – hipótese na qual, conforme a *Segunda Analogia*, todo evento ocorre segundo a lei de conexão entre causa e efeito –, ou bem *a partir da liberdade*, que Kant define como “*faculdade de iniciar espontaneamente um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo*” (KrV B561). A questão é, dado que a *Segunda Analogia* provou que todos os fenômenos ocorrem em conformidade com a causalidade segundo a natureza, como conceber que possam as duas espécies de causalidade atuar sobre um mesmo efeito? Ora, se assumimos o idealismo transcendental, Kant afirma que uma causa pode ser fruto de outras causas naturais enquanto fenômeno, e, no entanto, pode ser livre com respeito àquela que será caracterizada como uma causalidade inteligível. O sujeito seria dotado de um caráter empírico, caso em que todas as ações são concebidas como relacionadas a outros fenômenos, e de um caráter inteligível, sendo compreendido, nesse último caso, como causa das ações enquanto fenômenos, mas como não sendo causalmente determinado pelas condições impostas pela sensibilidade (KrV B566).

O que parece ser fundamental para a compreensão da distinção entre caráter empírico e inteligível, grosso modo, é que, desde que a temporalidade pode ser atribuída, com fundamento, apenas a fenômenos (como afirma a tese da idealidade transcendental do tempo segundo a leitura epistemológica), o sujeito, encarado como causa das ações segundo o seu caráter inteligível, de alguma maneira não se submeteria à regra da *Segunda Analogia*. Por conseguinte, essa espécie de causalidade “*não se situaria na série das condições empíricas que tornam necessários os eventos no mundo dos sentidos*” (KrV B568). Na medida em que a causalidade é considerada apenas segundo esse caráter inteligível, seria admitido algum início espontâneo.

E a interpretação de Allison pode nos auxiliar, primeiramente, na compreensão do que é essencial para essa transição da solução do problema no âmbito cosmológico, para a discussão sobre os reclamos, em princípio concorrentes, da liberdade da vontade e da causalidade segundo a natureza no âmbito prático. O ponto é compreender como Kant

passa a tratar da ação humana, ou, para empregar a terminologia usada logo no início do *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, como passa a tratar do conhecimento prático a partir do qual a razão *torna real* (“*wirklich zu machen*”) o seu objeto (KrV, BX). Allison introduz essa questão a partir de uma breve discussão sobre a *Nota à Tese da Terceira Antinomia* (KrV, B476). O conceito de liberdade em questão nessa passagem, que Kant apresenta como um “*conceito psicológico*” (KrV, B476), é, conforme Allison, aquilo que na *Crítica da Razão Pura* é posteriormente apresentado como “*liberdade prática*”. A liberdade prática, tal como caracterizada nessa passagem, contém um elemento da liberdade transcendental, a dizer, a “*espontaneidade absoluta da ação como o fundamento próprio da imputabilidade da mesma*” (KrV, B476). É precisamente esse elemento de *espontaneidade* que torna a discussão acerca da liberdade transcendental da *Terceira Antinomia* essencial para a compreensão do lugar ocupado pela liberdade da vontade no âmbito prático. Como observa Allison, “*negar a legitimidade da ideia transcendental é negar o que é essencial a essa concepção*” (Allison, 1990, p. 26), isto é, concepção de liberdade no âmbito prático.³¹

Contudo, mais do que a admissão de algum elemento de espontaneidade (ou, pelo menos, que não se possa negar de forma peremptória que haja algum início espontâneo), o fundamental é compreender de que maneira a liberdade transcendental, introduzida para suprir a demanda da razão por uma causa incondicionada que está fora da série causal da natureza, acaba por ser mobilizada para explicar, de alguma maneira, ações humanas enquanto ocorrências que tomam lugar justamente “*no curso da natureza*” (Allison, 1990, p. 26). Ora, enquanto eventos na natureza que possuem propriedades temporais, essas ocorrências parecem ter de decorrer, invariavelmente, de alguma causa no tempo, o que estaria em conflito com a possibilidade de se admitir que sejam dotadas de algum elemento de espontaneidade.

Na *Nota à Tese da Terceira Antinomia*, Kant dá um passo adiante nessa discussão ao afirmar, entretanto, que do fato que “*no mundo sempre existe um estado precedente de coisas*” (KrV, B478), não devemos concluir que não é possível alguma causalidade

³¹ Como veremos na próxima seção, essa é apenas uma das maneiras de conceber a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental. Sem ingressar nessa discussão por ora, importa reiterar apenas que, no *Cânone*, Kant aparentemente dissocia a liberdade prática da ideia transcendental de liberdade (KrV, B830-832).

espontânea, justamente pela necessidade de distinguirmos um início “*quanto ao tempo*”, de um início “*quanto à causalidade*” (KrV, B478). Ao tratar dessa distinção, Allison destaca que o fundamental em relação a um *início quanto à causalidade* é que, dado o elemento de espontaneidade pressuposto na última concepção, ocorrências deflagradas a partir dessa espécie de início espontâneo não podem ser tomadas como meras consequências causais de estados antecedentes. A espécie de causalidade discutida na *Tese da Terceira Antinomia* abre espaço justamente para que admitamos que algumas ocorrências no mundo sejam iniciadas espontaneamente. Kant ilustra a distinção entre *um início quanto ao tempo* e um *início quanto à causalidade* por meio da descrição do ato mediante o qual alguém que se levanta de uma cadeira. Esse ato é compreendido como um ato espontâneo que pode dar início a uma nova série causal, mas que ocorre “*sem a influência necessariamente determinante de causas naturais*” (KrV, B478). Embora seja precedido, no tempo, por determinadas causas que são eventos (tal como o fato de estar o corpo do indivíduo disposto de uma certa maneira), o ato de levantar-se da cadeira não *resulta* desses causas. Tal como apresentada na *Nota à Tese da Terceira Antinomia*, à luz dessa distinção, a liberdade transcendental é introduzida para dar conta da concepção de seres humanos como agentes racionais cujas ações possuem algum elemento de espontaneidade e podem ser tomadas como não subordinadas a uma série causal anterior (Allison, 1990, p. 26).

Mas a *Nota à Antítese da Terceira Antinomia* também traz importantes considerações para a interpretação proposta por Allison para a concepção de *agir racional* na filosofia kantiana. É na *Nota à Antítese* que Kant apresenta, conforme Allison, uma explicação alternativa para o problema do *agir racional*. Essa explicação propõe uma espécie de solução alinhada ao compatibilismo³², sugerindo que, longe de depender de um

³² A distinção entre compatibilismo e incompatibilismo como duas maneiras contrapostas de compreender a relação entre liberdade e o determinismo causal (objeto da *Segunda Analogia*) pode ser assim resumida: enquanto para o compatibilismo a liberdade é compatível com a determinação do indivíduo em função de estados anteriores e pode ser conciliada com a causalidade natural (leis da natureza), o incompatibilismo, pelo qual Kant opta ao recorrer à noção de liberdade transcendental, demanda “*uma independência da determinação por todas as causas antecedentes no mundo fenomênico*” (Allison, 1990, p. 1). O compatibilismo propõe uma conciliação entre liberdade e determinismo já na esfera dos fenômenos (isto é, no mesmo plano), o que exige que uma concepção de liberdade distinta da que é pressuposta por Kant. Uma noção compatibilista de liberdade estabelece que a liberdade deve ser compreendida, não como independência em relação a qualquer causa, mas sim como independência em relação a causas de certo tipo. A liberdade deve *excluir*, pelo menos, a coerção e causas internas decorrentes de alguma condição patológica do agente. A ação é livre para um compatibilista se é determinada causalmente por um conjunto de causas internas ao agente em condições normais (isto é, que excluam pelo menos as duas últimas situações descritas).

apelo à noção de liberdade transcendental, tal como sugerido na *Nota à Tese*, a compreensão do agir racional poderia estar fundada, de alguma maneira, na própria causalidade natural. Segundo essa concepção, os estados anteriores ao sujeito, somados a outros fatores intrínsecos (internos ao sujeito), seriam concebidos como condições suficientes da ação imputável a um sujeito. Allison destaca, entretanto, que a solução compatibilista apresentada na *Nota à Antítese* não é a opção de Kant, justamente porque Kant pressupõe uma noção de liberdade como causa não causada, a dizer, a noção de liberdade transcendental (Allison, 1990, p. 28). É preciso conciliar a admissão da liberdade transcendental com as exigências colocadas pela causalidade natural. É nesse registro que a distinção entre caráter empírico e caráter inteligível da ação está operando.

Como compreender, então, que uma causa possa ser compreendida, a um só tempo, como causalmente determinada por estados precedentes, e, ainda assim, como um “*novo princípio*” e, portanto, como que um produto da espontaneidade do agente (Allison, 1990, p. 31)? Para entender como caráter empírico e inteligível podem ser conciliados, devemos antes assimilar o que é típico de cada um deles. É a noção de “*caráter*” (“*Charakter*”), anunciada na seção intitulada *Possibilidade da causalidade através da liberdade, em harmonia com a lei universal da necessidade natural* nos permite introduzir essa discussão. Kant afirma que toda causa eficiente deve possuir um *caráter*, “isto é, uma lei de sua causalidade” (“*Gesetz ihrer Kausalität*”), *sem a qual de modo algum ela seria uma causa*” (KrV, B567). O *caráter* está sendo apresentado como nada mais do que a maneira pela qual uma causa eficiente produz o seu efeito. Allison emprega o termo “*modus operandi*” (Allison, 1990, p. 30) para indicar o que é essencial à concepção em questão. Segundo o seu caráter empírico, também denominado caráter “*no fenômeno*” (KrV, B567), as causas eficientes produzem efeitos em conformidade com o princípio da *Segunda Analogia*. O *modus operandi* das causas eficientes, segundo o caráter empírico, segue o princípio pelo qual todo evento, consoante determina a lei de conexão de causa e efeito, pressupõe uma causa como sua condição suficiente³³.

Embora seja difícil indicar o motivo pelo qual Kant propõe uma solução incompatibilista ao invés de propor alguma espécie de compatibilismo, é possível mostrar de que maneira uma premissa incompatibilista está operando na concepção kantiana de agir racional, especialmente a partir da distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, que será explorada na sequência.

³³ Pode haver alguma controvérsia no sentido de determinar se essa causa deve ser, tal como seu efeito, um evento. Há duas possibilidades: i) supondo que a causa deva ser um evento, então, enquanto tal, ela será uma

Todavia, se pressupusermos a distinção transcendental entre fenômenos e coisas em si mesmas, a ação humana, na medida em que causa mediante representações, deve possuir também um caráter inteligível, que Kant caracteriza justamente como “*o caráter da coisa em si mesma*” (KrV, B567). Uma causa eficiente, segundo o caráter inteligível, não teria de ser tomada como submetida às condições sensíveis dos fenômenos. Como esclarece Kant na sequência da exposição, uma vez que expressa o caráter da coisa em si mesma, essa causa não estaria subordinada às condições temporais dos fenômenos e, por conseguinte, à lei de conexão de causa e efeito.

Ora, enquanto causa eficiente, o ato da vontade (“*Willkür*”) e, conseqüentemente, a causalidade da razão, teriam de possuir um caráter empírico quando analisados quanto ao seu caráter fenomênico (KrV, B577). Allison afirma que Kant advoga, ao tratar do caráter empírico da causalidade da razão, uma espécie de “*determinismo psicológico*” (Allison, 1990, p. 31). Segundo o caráter empírico do sujeito, as ações seriam resultado não apenas de fatores fisiológicos, mas de outros fatores psicológicos, como “*crenças, desejos e intenções do agente*” (Allison, 1990, p. 31). Como observa Allison, a admissão dessa espécie de determinismo psicológico com respeito ao caráter empírico evoca importantes questões exegéticas, das quais a primeira consiste em que, compreendido no contexto da discussão sobre o agir racional, o caráter empírico atribuído à vontade e à causalidade da razão (que possuem um caráter inteligível) parece conflitar com a espontaneidade da razão.

Com relação ao primeiro problema, há que se considerar, antes de mais nada, que Kant relaciona o caráter empírico e o caráter inteligível de duas maneiras ao longo do texto. Há momentos em que Kant parece caracterizar o caráter inteligível como uma causa

ocorrência no tempo e deve começar a existir (caso contrário, sempre estaria atuando, o que é incompatível com seu efeito ter começado a existir em certo momento). Assim, toda causa teria, enquanto fenômeno que é, uma causa, e assim por diante. Todo evento pressuporia uma série infinita de causas. Mas, se isso for o caso, o próprio princípio de causalidade determinaria que a *Antítese da Terceira Antinomia* é verdadeira; ii) supondo que o princípio de causalidade não impõe que a causa seja um evento, então a causa poderia ser algo que está para além da esfera sensível, como uma causa atemporal não causada. Nessa leitura, o princípio de causalidade garantiria apenas a existência da causa, mas não que encontraremos essa causa seja um evento. Nesse caso, entretanto, o princípio exige a aplicação do conceito de causa a algo que não está determinado com respeito a sua natureza. Independentemente de uma solução definitiva para esse ponto, uma observação deve ser feita: a *Segunda Analogia* não pode provar que a causa é anterior porque isso implicaria a afirmação da *Antítese da Primeira Antinomia* – que afirma que o mundo “*é infinito tanto com respeito ao tempo, quanto com respeito ao espaço*” (KrV, B455) –, que Kant, entretanto, nega, ao apresentar a solução dessa *Antinomia matemática*.

numênica e o caráter empírico como o efeito fenômenico (Allison, 1990, p. 32)³⁴. Segundo essa leitura, o ato da vontade e a causalidade da razão, enquanto causas eficientes, seriam dotadas apenas de um caráter inteligível, ao passo que apenas o efeito fenômenico teria um caráter empírico. Essa leitura é problemática porque Kant é explícito ao afirmar que uma causa eficiente deve possuir tanto um caráter empírico, quanto um caráter inteligível (KrV, B566). Há, todavia, uma segunda maneira de compreender a relação entre caráter empírico e inteligível: a causalidade da razão, conquanto inteligível, teria também alguma expressão fenômenica compatível com o seu caráter empírico. Mais uma vez, à luz da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, a manifestação sensível da causalidade acomodaria a atribuição desse caráter empírico à causalidade da razão. Allison opta por essa interpretação, baseando-se especialmente na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*:

o arbítrio [*“Willkür”*] de todo homem possui um caráter empírico que nada mais é do que uma certa causalidade de sua razão na medida em que indica, em seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual é possível coligir, segundo o seu modo e os seus graus, os fundamentos das ações da razão e julgar os princípios subjetivos do seu arbítrio. (KrV, A549/B577)

Allison destaca que, nesse trecho, as locuções ‘ações da razão’ e ‘princípios subjetivos do seu arbítrio’ referem-se não ao caráter inteligível, mas ao caráter empírico da causalidade da razão. Essa leitura seria reforçada pela sequência do texto, pois Kant não apenas afirma que “*este mesmo caráter empírico tem que ser inferido a partir dos fenômenos enquanto seus efeitos e a partir da regra que a experiência como a eles se referindo*” (KrV, B577), mas conclui com a seguinte observação: “*todas as ações do homem no fenômeno estão determinadas, segundo a ordem da natureza, por seu caráter empírico e por todas as outras causas coatuantes*” (KrV, B577). Especialmente por sustentar que as ações são também determinadas pelo caráter empírico dos indivíduos (assim como por outras concausas), é pouco crível, como sugere Allison, que Kant tenha pretendido afirmar, como sustenta a primeira leitura, que apenas o efeito no fenômeno, e não a causalidade da razão, possui um caráter empírico.

Allison acrescenta uma importante constatação para a sua reconstrução da doutrina kantiana do agir racional nesse ponto: ao atribuir um caráter empírico à causalidade da razão, Kant afirma que, mais do que uma propensão a responder mecanicamente a

³⁴ Cf. KrV, B574, KrV, B579 e KrV, B584.

estímulos e a ser causalmente determinado por certas inclinações ou fatores psicológicos, um tal caráter já implica, mesmo no plano empírico, ao menos uma predisposição do indivíduo para agir segundo máximas, isto, é “*perseguir certos fins, e selecionar certos meios para a realização desses fins*” (Allison, 1990, p. 33)³⁵. Isso é importante para a interpretação de Allison por uma razão que será melhor explorada mais adiante nessa seção, quando tratarmos do caráter inteligível da causalidade da razão. Por ora, observo apenas que, segundo o intérprete, mesmo ações motivadas por imperativos pragmáticos (que envolvem justamente a adequação de meios a fins)³⁶ já pressupõem a atuação da causalidade da razão que pode ser considerada segundo um caráter inteligível (Allison, 1990, p. 35).

Antes de tratar do caráter inteligível, contudo, cumpre considerar, brevemente, outro problema que a atribuição de um caráter empírico à causalidade da razão suscita: como compreender o determinismo psicológico supostamente proposto por Kant? À luz da reconstrução anteriormente sugerida, essa questão parece se tornar ainda mais complexa, pois mesmo quanto ao seu caráter empírico, a causalidade da razão é explicada em termos teleológicos (isto é, segundo a adequação de meios a fins), não puramente mecanicistas. Allison contorna esse problema adotando uma solução compatível com a sua interpretação dos argumentos da *Segunda Analogia*: tudo que o determinismo psicológico afirmado por Kant no plano empírico exige, é que as ocorrências estejam em conformidade com as condições temporais dos fenômenos, isto é, que possuam algum antecedente temporal (Allison, 1990, p. 34).

³⁵ J.B. Schneewind define de maneira bastante didática uma *máxima* como um “*plano de ação pessoal ou subjetivo que incorpora as razões do agente para agir, assim como uma indicação suficiente do ato que é demandado pela razão*” (Schneewind, 1992, p. 318). Na medida em que somos agentes racionais, prossegue o autor, “*agimos sabendo de nossas circunstâncias, para alcançar um fim definido, cientes de que sob determinadas circunstâncias estamos preparados para alterar nossos planos*” (Schneewind, 1992, p. 319).

³⁶ Kant distingue no *Cânone da Razão Pura* regra de prudência, ou, lei pragmática, que é uma “*lei prática derivada da motivação da felicidade*” (KrV, B834), de lei moral, “*que nada mais possui como motivação do que o merecimento de ser feliz*” (KrV, B834) e que ordena “*de um modo absoluto (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos)*” (KrV, B835). Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a mesma distinção é apresentada à luz da diferença entre imperativos hipotéticos e o imperativo categórico. Os primeiros “*representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer*” (GMS Ak, iv, p. 414), ao passo que o segundo “*representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim*” (GMS Ak, iv, p. 414). Dentre os imperativos hipotéticos distinguem-se os imperativos de habilidade, que não consideram “*se o fim é racional e bom, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo*” (GMS Ak, iv, 415) e os preceitos da prudência, que se referem “*à escolha dos meios para o seu próprio bem-estar próprio*” (GMS Ak, iv, p. 416). Os últimos, tal como sucede no *Cânone*, estão voltados para a promoção da felicidade.

Essa maneira de caracterizar o caráter empírico poderia inclusive sugerir um reforço, em princípio, de uma eventual aproximação de Kant de uma solução compatibilista para o problema do conflito entre causalidade e liberdade. Mas, por qual motivo Kant seria levado a recusar essa leitura compatibilista, assumindo uma posição incompatibilista que o leva a recorrer ao caráter inteligível da causalidade da razão? Autores como Allen Wood entendem que, para Kant, aquelas ações não são moralmente motivadas seriam como que “*causadas pelo desejo por prazer*” (Allison, 1990, p. 35) e, portanto, não poderiam ser compreendidas como livres, tal como se requer de uma ação moral. Por admitir essa última tese, é que Kant teria contraposto ao caráter empírico o caráter inteligível da causalidade da razão, de maneira a possibilitar que uma ação motivada moralmente pudesse ser compreendida como não sendo meramente determinada por predisposições para agir em função das inclinações derivadas da sensibilidade. Segundo essa interpretação, tão somente as ações movidas por imperativos morais envolveriam um “*momento de espontaneidade*” (Allison, 1990, p. 36).

Em contraste com leituras como essa, a diferença mais significativa da interpretação alternativa proposta por Allison é, justamente, que ações movidas por imperativos pragmáticos, assim como ações movidas por imperativos morais, pressupõem a atuação da causalidade da razão segundo um caráter inteligível e, por conseguinte, algum elemento de espontaneidade. Para Allison, se há uma causalidade da razão que pode ser tomada segundo um caráter inteligível atuando mesmo nas ações movidas por imperativos pragmáticos, seria um equívoco afirmar que o caráter inteligível é introduzido para dar conta de justificar apenas as ações praticadas por motivos morais (Allison, 1990, p. 35). Segundo o intérprete, o caráter inteligível tem o propósito de justificar a possibilidade da ação segundo imperativos tanto pragmáticos, quanto categóricos.

Allison indica duas passagens da *Crítica da Razão Pura* para amparar textualmente essa leitura. Kant diz, primeiramente, que a razão “*com toda a espontaneidade (...) se constrói uma ordem própria*” (KrV, B576), e isso com respeito a “*um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem)*” (KrV, B576). Mais adiante, no *Canône da Razão Pura*, Kant esclarece que mesmo as “*reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão*” (KrV, B830), e que, por esse motivo, a razão “*fornece leis que são imperativos, isto é, leis*

objetivas da liberdade, e que dizem o que deve acontecer” (KrV, B 830). Como indicam essas passagens, o caráter inteligível é apresentado não apenas para justificar ações fundadas no imperativo categórico, mas no contexto mais geral da discussão sobre os fundamentos do *agir racional*, em função da “*espontaneidade presumidamente exigida para agir com base em um dever (quer moral, quer prudencial)*” (Allison, 1990, p. 36; Allison, 2011, p. 299). O ponto é que somente o caráter empírico da causalidade não seria suficiente para dar conta da espontaneidade que já seria exigida mesmo para agirmos segundo imperativos pragmáticos.

Com o intuito de melhor justificar a recusa kantiana do compatibilismo segundo essa interpretação, Allison sugere que a noção de espontaneidade prática seja compreendida a partir da noção teórica de espontaneidade. Para não me alongar nesse que é, certamente, um tópico bastante complexo, o entendimento é uma faculdade cuja manifestação mais fundamental envolve a atividade de julgar, isto é, a atividade de *tomar como*. Quando julgamos, sempre tomamos um *x*, por exemplo, como um *F*. Não basta que *x* seja *F*. Na realidade, pode inclusive ocorrer que *x* não seja *F*. O que é característico da espontaneidade teórica é o ato de julgar por intermédio do qual um *x* é tomado como *F*. Outra maneira semelhante de compreender a espontaneidade teórica, indicada por Allison, é atentar para o que é característico da atividade de inferência lógica. Segundo o autor, as premissas de um argumento não apenas devem justificar uma dada conclusão, mas devem ser tomadas como aptas a fazê-lo (Allison, 1990, p. 38).

O que há em comum na caracterização dessas duas atividades é, em todo caso, que o ‘*tomar como*’ pressupõe pelo menos a possibilidade de uma autoconsciência, a dizer: o indivíduo que julga que *x* é *F* (correto ou não ao fazê-lo) ou que toma um conjunto de premissas como aptas a justificar uma conclusão, deve poder ser consciente de que alguém toma *x* como *F* ou infere uma conclusão a partir de certas premissas. Não faz sentido pensar na atividade de *tomar algo como*, se não se puder pressupor ao menos que alguém realiza essa atividade de tomar algo como, isto é, se não se puder pressupor que há alguém que julga. Essa concepção é expressa na conhecida afirmação “*o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*” (KrV, B132). A representação ‘*eu penso*’, afirma Kant, “*é um ato de espontaneidade*”. Por ‘ato de espontaneidade’, Kant entende uma representação que “*não pode ser considerada pertencente à sensibilidade*” (KrV,

B132). No plano teórico, uma das maneiras mais profícuas de caracterizar esse descolamento da representação ‘*eu penso*’, que acompanha todos os juízos, em relação àquilo que provém sensibilidade, é recorrer à noção de generalidade envolvida na atividade de julgar: muito embora *x*, enquanto um objeto visado, seja tomado *F*, não necessariamente ocorre que de fato *x* seja *F*. Em outras palavras, embora o indivíduo almeje o objeto *x*, o juízo ‘*x é F*’ pode estar correto ou não. Esse ato de julgar pode ser compreendido como um ato espontâneo em virtude da independência entre a verdade do juízo ‘*x é F*’ e aquilo que obtemos ou podemos obter por intermédio da sensibilidade³⁷. Em outras palavras, trata-se da independência entre o sentido do juízo e o seu valor de verdade efetivo (verdadeiro ou falso).

A espontaneidade prática, por sua vez, também envolve um ‘*tomar como*’. Como observa Allison, a concepção de um sujeito enquanto agente capaz de deliberar (Allison, 1990, p. 38) está fundada nesse ‘*tomar como*’. Mas esse *tomar como* espontâneo, no âmbito prático, é expresso pela noção de “*dever*” (Allison, 1990, p. 38). Toda deliberação no âmbito prático supõe um *dever*, ou ainda, melhor dizendo, uma ação que é uma tentativa de adequação dos meios em função dos fins concebidos como devidos de um ponto de vista moral ou prudencial (nesse último caso em particular, o melhor curso de ação em função do fim tido como devido/necessário, por exemplo, para a satisfação de um desejo). Pela interpretação de Allison, mesmo quando age com base em inclinações e desejos, o indivíduo não deve ser visto, segundo seu caráter inteligível, como causalmente determinado por estímulos sensíveis (Allison 1990, p. 39; Allison, 2011, p. 166). Segundo o caráter inteligível, e na medida em que são imputadas a um indivíduo tomado como um

³⁷ Allison propõe uma leitura alternativa pela qual tanto o ‘*eu penso*’ no âmbito teórico, tanto quanto o equivalente ‘*eu tomo*’, no âmbito prático, são atos de espontaneidade, porque “*podem ser concebidos, mas não experienciados*” (Allison, 1990, p. 38). O intérprete sugere que o indivíduo que julga e decide não teria a experiência de realizar essas atividades, muito embora tenha a consciência de que o faz. Por esse motivo, ambas pressuporiam um caráter inteligível. Todavia, não parece correto afirmar que o ‘*eu penso*’ não é passível de ser um objeto da experiência. Textualmente, há dois momentos em que Kant parece sugerir uma caracterização distinta daquela apresentada por Allison. Em primeiro lugar, no §24, ao tratar do sentido interno, Kant afirma que o sujeito se comporta passivamente e, quanto ao sentido interno, é “*afetado*” pela faculdade de entendimento (KrV, B153/154). Em segundo lugar, em uma nota contida na *Refutação da Prova de Mendelssohn sobre a permanência da alma*, Kant claramente sugere a representação ‘*eu penso*’ é, justamente, objeto de representação, especialmente ao afirmar que, “*sem qualquer representação empírica, que fornece a matéria do pensamento, o ato ‘eu penso’ absolutamente não ocorreria*” (KrV, B422). Em razão dessas passagens em particular, optei por tratar a espontaneidade, mais adiante, nos termos da noção de generalidade em relação ao plano teórico, e normatividade, com respeito ao plano prático.

agente racional, as ações são tomadas como produto de um ato espontâneo pelo qual o indivíduo projeta fins desejados.

No caso das ações heterônomas (movidas por imperativos de prudência), o fim é a satisfação do desejo ou inclinação. A deliberação prática envolve a escolha do meios adequados para a satisfação desse fim. Há, como ressalta Allison, uma autodeterminação nesse ‘*tomar como*’, que é, em outras palavras, a atividade de *tomar algo como um motivo para agir de uma ou outra maneira*. Para empregar mais uma vez a terminologia de Allison, o “*momento de espontaneidade*” (caracterizado como uma independência da representação em relação à sensibilidade) pode ser mais adequadamente compreendido em sua intrínseca relação com isso que se representa como um *dever* (moral ou prudencial), que, tanto quanto a verdade do juízo que visa um determinado objeto x, supõe um descolamento em relação à sensibilidade.

O ponto é que um dever que subjaz à ação racional não implica um fato correspondente àquilo que é tomado como devido. Posso eleger um motivo como fundamento da minha ação, mas isso não implica que aquilo que é representado como um dever será alcançado. Kant é explícito ao endossar essa concepção na passagem, já mencionada, em que afirma que razão, dada a sua espontaneidade, “*constrói uma ordem própria*” que versa sobre as “*ações que não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer*” (KrV, B576). Além disso, há uma normatividade inerente à noção de dever. O indivíduo que almeja algo concebido como um certo dever, age ou pretende agir segundo uma regra. Mas há uma distinção entre a própria regra (‘devo agir de tal e tal maneira, se pretendo alcançar um determinado fim’), e o ato de seguir a regra. Um indivíduo pode estar em conformidade com a regra, sem pretender segui-la, ou pode pretender seguir a regra, sem estar em conformidade com essa. A regra que o indivíduo pretende seguir quando age é estabelecida em função desse dever que não é dado como um fato. O caráter inteligível é exigido para dar conta da espontaneidade suposta pelo ‘*tomar como*’, essencial para qualquer deliberação (prática ou moral).

É nesse registro que a compreensão da “*tese da incorporação*” (Allison, 1990, p. 40; Allison, 2011, p. 291) é crucial. Allison extrai essa tese de uma passagem do texto da obra *Religião nos limites da mera razão* (1793), em que Kant afirma, em tradução livre, que “*a liberdade da vontade é de uma tal natureza completamente singular, que não pode*

ser determinada a uma ação por meio de um incentivo (“Triebfeder”) a menos que o indivíduo tenha incorporado esse incentivo à sua máxima” (Rel Ak, vi, p. 23)³⁸. Esse ato de incorporação (“*aufnehmen*”), Kant caracteriza como o ato pelo qual o indivíduo faz do incentivo uma “*regra geral (“allgemeinen Regel”), de acordo com o qual ele quer se comportar*” (Rel Ak, vi, p. 23). A noção de máxima será melhor examinada no próximo capítulo³⁹. Para o momento, vale ressaltar que, a partir dessas afirmações, Allison sugere que inclinações e desejos são *incentivos* provenientes da sensibilidade que, quando considerados por si sós, não são razões suficientes para uma ação. Um incentivo torna-se uma razão para agir quando incorporado como uma regra ou princípio que orienta o indivíduo à satisfação do desejo ou inclinação por intermédio de uma relação entre meios e fins que é pensada como um *dever*. E esse ato de incorporação, na medida em que é realizado em função disso que se representa como um *dever*, é um ato de espontaneidade do agente. É o caráter inteligível que explica como um indivíduo pode ser compreendido não como causalmente determinado por inclinações e desejos sensíveis, mas como um agente racional capaz de deliberar e agir segundo princípios (Allison, 1990, p. 40). Nem o motivo escolhido, nem tampouco o ato de *tomar esse motivo como razão* para agir podem ser compreendidos como causas em sentido estrito segundo esse modelo empregado para explicar o agir racional⁴⁰. Evidentemente, um compatibilista objetaria que, muito embora um motivo não seja estritamente uma causa, o agente é determinado causalmente a adotar certos motivos, razão pela qual o ato de incorporação não é espontâneo. Para contornar essa objeção seguindo o espírito kantiano, como se verá adiante, é preciso compreender que, para a investigação levada a cabo no âmbito prático (voltada à prescrição do comportamento), não importam as causas, mas os motivos da ação.

No artigo *Autonomy and Spontaneity in Kant’s conception of the self*, Allison faz duas observações acerca da *tese da incorporação*. Em primeiro lugar, reiterando que o

³⁸ No original: “*die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will)*” (Rel Ak, vi, p. 23).

³⁹ Por ora, cf. nota 35.

⁴⁰ Há, ainda, uma terceira observação introduzida a fim de compreender a relação entre espontaneidade e autonomia em função do problema da moralidade que será melhor discutida no próximo capítulo. Basicamente, a despeito da possibilidade de se pensar a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental de duas maneiras distintas a partir dos textos da *Crítica da Razão Pura*, Allison afirma que a tese da incorporação supõe a liberdade transcendental (Allison, 1996, p. 132).

indivíduo racional não é “*causalmente necessitado a agir*” (Allison, 1996, p. 131) por impulsos sensíveis, Allison apresenta o exemplo de uma pessoa que, por hipótese, tenha vontade de tomar um sorvete. Segundo a tese da incorporação, não basta o mero desejo para que o indivíduo opte por desfrutar do sorvete. É preciso que o indivíduo de alguma maneira tome esse desejo como uma *razão* para agir, o que supõe que o incentivo seja incorporado em uma regra segundo a qual o indivíduo decide agir. Essa regra pode ser expressa, por exemplo, sob a forma de uma máxima que afirma ‘*vou tomar sorvete sempre que tais e tais condições me permitirem fazer isso*’. Essa incorporação é um ato espontâneo do agente. Somente quando o desejo é incorporado em alguma máxima, temos duas condições necessárias e conjuntamente suficientes da ação racional. Em segundo lugar, Allison salienta que, embora formulada explicitamente no texto da *Religião nos limites da mera razão*, a tese da incorporação está presente em outros textos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, conforme o intérprete, ela está implícita especialmente na afirmação segundo a qual é “*exigida a razão para derivar de leis as ações*” (GMS Ak, iv, 412)

Agora que caracterizamos o caráter empírico (determinação causal) e o caráter inteligível, temos condições de retornar à questão inicial: como compatibilizar as duas espécies de caráter? Segundo Allison, mobilização da leitura dos dois aspectos do idealismo transcendental é central para essa discussão. Mas, como bem observa o intérprete, não basta meramente apelar para uma possível distinção entre dois pontos de vista. É preciso demonstrar como esses dois pontos de vista conflitantes podem ser compatibilizados (Allison, 1990, p. 43). Em sua exposição, com o intuito de melhor delimitar o foco desse último problema, Allison apresenta a objeção de Terence Irwin. Para os nossos propósitos, é suficiente retomar a observação feita no primeiro capítulo indicando que, na essência, a objeção afirma que, se um objeto é compreendido como determinado (causalmente) segundo uma descrição (aspecto), então o objeto é determinado segundo todas as suas descrições, mesmo que somente com respeito a uma delas existam razões para tomá-lo enquanto tal. Allison reconstrói essa mesma objeção enfatizando que, no fim dos contas, Irwin está sugerindo que a propriedade consistente em ‘*ser causalmente determinado*’ deve ser encarada como uma propriedade necessária, aplicável ao objeto, por esse motivo, em todos os mundos possíveis. Por conseguinte, conclui a objeção, Kant não

poderia restringir uma tal propriedade aos objetos considerados apenas como fenômenos. O máximo que poderia ser dito é que, segundo uma determinada descrição (por exemplo, aquela que toma em conta o caráter inteligível), a propriedade de ser causalmente determinado é desconsiderada. Mas disso não se segue que essa propriedade ainda não pertença ao objeto mesmo quando optamos por descrevê-lo segundo um caráter meramente inteligível (Allison, 1990, p. 43).

Ao considerar essa objeção, Allison salienta que somente se tomada como uma “*condição ontológica*” (Allison, 1990, p. 44), a propriedade ‘ser causalmente determinado’ teria de ser encarada como necessária e, por conseguinte, aplicável ao objeto segundo toda e qualquer descrição. Todavia, a causalidade é uma condição eminentemente epistêmica, requerida como condição de possibilidade da cognição de eventos. Na medida em que objetos da experiência estão submetidos a condições temporais, determinações causais são aplicáveis a descrições que supõem um ponto de vista (dependente do sujeito) que não é o das coisas em si mesmas, mas aquele em que os objetos são tomados como fenômenos. O mesmo não poderia ser dito, entretanto, das descrições que são feitas de um ponto de vista diverso, a dizer, o ponto de vista das coisas em si mesmas. Como uma tese de prudência epistêmica, o idealismo transcendental restringe a cognição humana aos objetos da experiência que estão submetidos a condições temporais, tratando fenômenos e coisas em si mesmas como um mesmo objeto tomado segundo aspectos distintos, a dizer, na relação, ou não, com as condições da sensibilidade humana. Se sei que S é P, como afirmar coerentemente que, sob outra consideração, S não é P? O ponto é que, para conciliar caráter empírico e caráter inteligível, o objeto de cognição tem de ser compreendido como de alguma forma dependente do sujeito de conhecimento e não como totalmente idêntico à coisa em si mesma. A identidade entre fenômeno e coisa em si mesma é aspectual, diz respeito a um aspecto.

É claro que, enquanto realista empírico, Kant está afirmando que os objetos da experiência, desde que são objetos para a cognição de um ponto de vista teórico, são, de fato, causalmente determinados. Contudo, se o idealismo transcendental é lido como uma tese eminentemente epistemológica, e, por conseguinte, tempo, espaço e a categoria da causalidade são unicamente condições epistêmicas que regem a maneira pela qual os objetos são apreendidos empiricamente, então, de um ponto de vista não empírico, os

objetos e as ações humanas podem ser considerados na medida em que são abstraídas essas condições sensíveis. Em suma, condições epistêmicas valem apenas para descrições feitas do ponto de vista dos fenômenos. Segundo Allison, isso abre um “*espaço conceitual para o pensamento não empírico (embora não conhecimento) dos objetos, incluindo agentes racionais, (...) sobre como esses devem ser em si mesmos*” (Allison, 1990, p. 44).

Enquanto agentes racionais capazes de deliberação que tomam determinados fins como motivos para a ação, não nos consideramos meramente como sujeitos causalmente determinados. Kant concede que pode inclusive suceder que, no fim das contas, sejamos apenas indivíduos causalmente determinados que agem mecanicamente movidos por estímulos sensíveis, ou, ainda, segundo a “*simples natureza*” (KrV, B579)⁴¹. O ponto é que, enquanto nos concebemos como seres racionais imputáveis, determinações causais não são suficientes para excluir a atividade de uma causalidade da razão, segundo a qual somos tomados como seres capazes de dar início a séries causais espontaneamente. Isto porque o caráter inteligível da causalidade da razão depende da consideração das coisas em si mesmas. Ora, enquanto agentes racionais, mais do que causalmente determinados, somos concebidos como seres que agem na medida em que incorporam algo, expresso na forma de um dever, como um motivo para agir, o que pressupõe um momento de espontaneidade.

Em relação a essa perspectiva em que nos consideramos como agentes racionais, entretanto, não se trata de afirmar um conhecimento teórico ou, ainda, constitutivo, ao menos da forma como a discussão é apresentada na *Crítica da Razão Pura*. A liberdade transcendental, objeto da *Terceira Antinomia*, tem, nas palavras de Allison, uma “*função regulativa*” (Allison, 1990, p. 45), isto é, opera como condição da possibilidade de tomarmos os indivíduos como agentes racionais que podem ser imputados por suas ações.

⁴¹ Kant admite essa possibilidade, muito claramente, na seguinte passagem que consta de uma nota de rodapé: “*Em consequência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, conseqüentemente, também não julgar (richten) com toda a justiça*” (KrV, B579). De igual maneira, na *Seção Primeira do Cânône da Razão Pura*, Kant sugere algo muito semelhante ao tratar da liberdade prática, ao afirmar que “*se mesmo naquelas ações mediante as quais prescreve leis a razão não é por sua vez determinada por outras influências, e se isto que, com respeito aos impulsos sensíveis, se chama liberdade não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza, não nos interessa no campo prático*” (KrV, B831). Na próxima seção, procuro sugerir que isso é um problema especialmente quando tratamos da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*.

É dessa maneira, conclui Allison, que se pode compreender a ação humana segundo um “*modelo de racionalidade deliberativa*” (Allison, 1990, p. 45). Em suma, ao pressupormos o idealismo transcendental e, mais, uma leitura meramente epistemológica da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, o caráter empírico e o caráter inteligível podem ser conciliados na medida em que, os objetos e as ações humanas são tratados segundo distintas abordagens: quando ingressamos em uma perspectiva prática, o propósito da abordagem é oferecer um modelo para a compreensão da ação como uma ação imputável a um agente racional.

Kant esclarece o que é típico desse “*princípio regulativo da razão*” ao discutir o conhecido exemplo da “*mentira maldosa*” (KrV, B582). Embora possa ser considerada segundo o seu caráter empírico com respeito às suas possíveis motivações – “*educação defeituosa, (...) más companhias, uma índole insensível à vergonha*” (KrV, B582) –, a mentira não obstante não deixa de ser imputada ao agente. Segundo Kant, a possibilidade de imputar-se a conduta ao agente e, por esse motivo, reprová-lo por praticá-la, está fundada numa pressuposição, a dizer, a pressuposição de que, a despeito das condições empíricas que concorrem para a prática do ato (segundo o caráter empírico), a causalidade da razão, tomada segundo o seu caráter inteligível, é completa. O sentido de completude da causalidade da razão, ao que parece, está intimamente ligado à capacidade espontânea que a razão possui de conceber uma ordem descolada da sensibilidade que prescreve condutas devidas – nas palavras de Kant, trata-se de “*uma ordem própria (...) segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer*” (KrV, B576).

Quando o indivíduo mente, diz-se que a razão “*poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem*” (KrV, B583) presumidamente segundo os ditames da ordem espontânea, anteriormente mencionada, que a razão engendra. Mais do que isso, o que parece estar sendo dito é que a razão é *completa* na medida em que as meras inclinações não determinam causalmente o indivíduo racional a agir: é necessário que o indivíduo incorpore um incentivo e, em razão desse ato espontâneo de incorporação, venha a agir de uma determinada maneira. É nesse sentido que a ação, de um ponto de vista prático, é concebida como um produto da espontaneidade da razão segundo o seu caráter inteligível e como não “*submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso*

temporal” (KrV, B584). O pressuposto dessa espécie de tratamento que se confere à conduta humana é o *modelo de racionalidade deliberativa* que Kant concebe para dar conta do caráter racional das ações humanas.

Como compreender, finalmente, o caráter atemporal do agir prático? Para sintetizar o que foi dito até aqui, o que caracteriza o caráter inteligível, em contraposição ao caráter empírico, é que as ações não são concebidas como fruto de meras determinações causais, mas, sim, como ações que pressupõem um ato espontâneo de incorporação de motivos que, tomados como motivos, no caso dos imperativos de prudência, levam o indivíduo a agir em busca da satisfação de desejos e inclinações. O problema é que há diversas passagens em que o caráter atemporal da razão é apresentado com um sentido quase que literal.

Kant afirma, por exemplo, que, “*enquanto uma faculdade puramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma temporal, e portanto também não às condições da sucessão temporal*” (KrV, B579). De outra passagem extraímos, ainda, a seguinte afirmação: “*já que a razão não é propriamente um fenômeno não está submetida a quaisquer condições da sensibilidade, nela não ocorre, mesmo no concernente à sua causalidade, uma sucessão temporal*” (KrV, B581). E, mais adiante, Kant afirma que, em relação ao caráter inteligível da razão, “*não vale qualquer antes ou depois*” (KrV, B581). Adicionalmente, Kant também parece sugerir, por vezes, que a causalidade da razão funciona, literalmente, como uma causa eficiente segundo o mesmo *modus operandi* (caráter) atuante com respeito à causalidade natural. Isso fica evidente, sobretudo, quando a razão, segundo o seu caráter inteligível, é descrita como devendo possuir “*um poder através do qual começa, primeiramente, a condição de uma série empírica de efeitos*” (KrV, B580). Conjugadas, essas duas concepções poderiam sugerir uma leitura pela qual as ações racionais são literalmente causadas por “*causas numênicas atemporais*” (Allison, 1990, p. 51).

Segundo Allison, conceber a atividade da causalidade da razão dessa forma é um equívoco. Embora Kant faça alusão a um “*poder causal*” da causalidade da razão, no âmbito da deliberação racional, Kant está tratando de ações que são movidas por imperativos. Não se pode propriamente afirmar que motivos ou incentivos *causam* ou, melhor dizendo, determinam (necessitam) causalmente uma ação racional. Trata-se de um agir movido por razões tomadas enquanto razões. O ato de incorporação de motivos em

uma máxima poderia ser tratado como uma espécie de causa apenas em um sentido metafórico, isto é, na medida em que proporciona uma regra segundo a qual o indivíduo conduz as suas ações. O *motivo* (razão) e *tomar algo como motivo* não podem ser considerados causas em sentido próprio, pois nenhum deles é suficiente para que eu aja em conformidade com aquele motivo que tomo como razão. Seguir uma regra requer a adoção de uma regra que possa nortear a atividade e a intenção de estar conforme a regra, mas não implica que o indivíduo racional efetivamente esteja conforme a regra, dada a possibilidade do erro.

É por essa razão que o caráter atemporal deve ser compreendido por intermédio de uma leitura deflacionária. A “*atemporalidade efetiva*” (“*actual timelessness*”), concebida como a propriedade pela qual o sujeito não dispõe, em sentido forte, de propriedades temporais, teria de ser pensada como uma propriedade de um indivíduo que não possui um caráter empírico (Allison, 1990, p. 52). O ponto é que essa caracterização não é compatível com a concepção de um indivíduo que age e delibera ao agir no plano dos fenômenos. Assim compreendida, a atemporalidade é incompatível com a tese da incorporação.

E isso porque a tese da incorporação estabelece que ações movidas por imperativos (pragmáticos ou categóricos) são praticadas por indivíduos dotados de um caráter empírico que agem no plano empírico na medida em que incorporam incentivos oriundos da sensibilidade. A atemporalidade deve ser tomada, assim, apenas em um sentido fraco, enquanto independência em relação aos ditames do princípio da *Segunda Analogia*. Segundo a leitura dos dois aspectos, essa independência é uma independência na medida em que as ações são consideradas de um ponto de vista prático no qual importam, antes, as razões tomadas como motivos para agir, e não a explicação das ações, a partir dos seus estados antecedentes, do ponto de vista teórico explicativo da causalidade natural. A tentativa de compreender o agente como elegendo motivos baseados em incentivos se escora na tese dos dois aspectos, já que o ponto central dessa leitura é que um mesmo sujeito (ou uma ação) é tratado segundo distintas perspectivas. Mas a distinção entre causas e razões é essencial para compreender de modo deflacionário a atemporalidade do sujeito confrontado por inclinações sensíveis. A tese dos dois aspectos, somada à distinção entre causas e razões, ampara essa leitura moderada da tese da atemporalidade do agir racional e

explica como o indivíduo que age (moralmente ou segundo imperativos de prudência) está no tempo.

Para concluir, cabe fazer duas breves observações. A primeira é que na reconstrução proposta ao longo dessa seção trabalhamos, por assim dizer, a partir de duas espécies de deflacionismo. O primeiro envolve a interpretação do idealismo transcendental, exaustivamente discutida, cujo enfoque é uma compreensão da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas como sendo aspectual. Fenômeno e coisa em si não são idênticos em todos os seus aspectos. Que o fenômeno possua propriedades temporais e espaciais é algo que depende do sujeito cognoscente, na medida em que os objetos *são objeto de cognição*. Disso não se segue, todavia, que se possa afirmar, com fundamento, que tais propriedades não pertencem às coisas em si mesmas, mas apenas que Kant, na *Estética Transcendental*, não tinha a pretensão de estabelecer uma afirmação substancial acerca das coisas em si mesmas.

Paralelamente, há um segundo deflacionismo, que consiste em interpretar a noção de espontaneidade à luz da oposição entre causas e razões. Uma causa livre não seria propriamente uma causa, mas uma razão. A causa livre é pensada como não causada, todavia, em um outro registro, no qual importam as razões. Mas, por *não ser causada*, há de se compreender que, nesse registro, a ação é avaliada segundo suas razões, por conseguinte não fazendo sentido atribuir ou negar à ação o fato de ser causada. Trata-se de um sentido categorial de negação. Quando as ações são tratadas de um ponto de vista moral, importa considerar a determinação segundo *razões*. Nesse registro, não importam as causas atuantes na produção do que ocorre, pois ser determinado por razões não é o mesmo que ser determinado por causas.

A segunda observação é que essa distinção de registros de análise poderia ocorrer mesmo se as coisas em si mesmas fossem determinadas causalmente (o que é uma alternativa que a leitura epistemológica deve admitir). Assim, o que Kant faria, ao fim e ao cabo, seria propor uma teoria que *deixa como alternativa válida* o compatibilismo (embora não prove o compatibilismo) no que diz respeito aos objetos quando considerados como coisas em si mesmas. Essa solução, por sua vez, se apresenta como uma alternativa àquela outra, caracterizada como não deflacionária (incompatibilista), traziada no final da seção anterior, pela qual afirmamos, em síntese, que do fato de se provar o princípio da *Segunda*

Analogia para objetos dependentes da nossa representação, não se segue que o princípio de causalidade não possa valer para as coisas em si mesmas. Embora apele claramente a uma espécie de compatibilismo, essa última solução, ao tratar uma causa como não causada no sentido categorial de negação, preserva em algum sentido a pretendida conciliação entre causalidade e liberdade.

4.3 LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LIBERDADE PRÁTICA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Para concluir este capítulo, gostaria de tratar da distinção e da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*. Essa seção tem o propósito de delimitar os principais aspectos da controvertida reflexão kantiana a respeito da relação entre esses dois conceitos de liberdade. Por outro, pode servir como uma espécie de introdução que, além de complementar a discussão sobre a filosofia prática de Kant, nos auxilia a compreender, ainda que de maneira breve, como o problema da moralidade é articulado no pensamento do autor nessa fase.

As considerações da presente seção estão centradas nos textos da *Dialética Transcendental* e do *Cânone da Razão Pura*. Como já indicado anteriormente, Kant relaciona liberdade transcendental e liberdade prática de maneiras distintas nesses dois momentos. Começo por observar, no entanto, que nos dois textos, a liberdade prática, enquanto “conceito psicológico” (Allison, 1990, p. 54) – assim caracterizado na nota à *Tese da Terceira Antinomia* – a apresentado à luz da distinção entre *arbitrium brutum* e *arbitrium liberum*. Como esclarece Kant na *Dialética Transcendental*, seres humanos, ao contrário de outros animais não racionais, possuem aquilo que se denomina *arbitrium liberum*, que decorre de “um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis” (KrV, B562). De igual maneira, no *Cânone da Razão Pura*, Kant afirma que o “arbitrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos” (KrV, B830). Como se vê, tanto no *Cânone*, quanto na *Dialética*, a liberdade prática é definida negativamente como uma “independência em relação à necessitação patológica” (Allison, 1990, p. 55; Allison, 2011, p. 154) por impulsos sensíveis. Essa necessitação patológica é, em

contrapartida, a nota característica do *arbitrium brutum* (típico de animais não racionais). Não obstante não seja *necessitado*, o arbítrio humano é *afetado* por impulsos sensíveis, o que significa que o indivíduo, embora possa agir sob a influência desses impulsos⁴², não será patologicamente determinado (causalmente) a fazê-lo.

Essa concepção pode ser entendida à luz da *tese da incorporação* (já discutida, com detalhe, na seção anterior) e nos aproxima de uma melhor compreensão dos fundamentos pelos quais a liberdade prática, agora positivamente, é compreendida não meramente como essa independência em relação à *necessitação* por impulsos sensíveis, mas como a capacidade que o sujeito, enquanto agente racional, possui para agir na medida em que toma incetivos, inclinações ou desejos como razões para agir. Na *Dialética*, isso parece estar presente no momento em que Kant associa à definição de *arbitrium liberum* uma capacidade de autodeterminação espontânea – “*um poder para determinar-se espontaneamente*” – que, conforme discutido na seção anterior, pressupõe uma atuação da causalidade da razão que também pode ser compreendida segundo um caráter inteligível. Essa possibilidade de agir “*independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência*” (KrV, B562) decorre, precisamente, dessa causalidade inerente ao nosso arbítrio que faz da “*causa no fenômeno não (...) tão determinante*” (KrV, B562). No *Cânone*, essa caracterização positiva da liberdade prática fica evidente na indicação do papel que a razão desempenha nas “*reflexões acerca daquilo que no tocante a todo nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil*” (KrV, B830) e no fornecimento dos imperativos (regras) que orientam a ação em função daquilo que é tomado como bom independentemente de uma necessidade causal por estímulos sensíveis.

Do mesmo modo, a liberdade transcendental é caracterizada na *Dialética Transcendental* como “*a faculdade de iniciar um estado espontaneamente, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo*” (KrV, B561), ao passo que no *Cânone*, Kant diz que a “*liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (...) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível*” (KrV, B831). Não há dúvidas quanto à

⁴² Mais adiante, à luz das reflexões de Guido Antônio de Almeida no texto *Liberdade e Moralidade segundo Kant*, considero o problema de se determinar se o arbítrio humano deve ser compreendido como “*podendo ser afetado ou como tendo de ser afetado por um estímulo sensível*” (Almeida, 1997, p. 184) e quais as consequência da opção por uma ou outra alternativa para se pensar a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática.

proximidade entre as respectivas definições, na *Dialética Transcendental* e no *Cânone da Razão Pura*, de cada um dos conceitos de liberdade prática e liberdade transcendental que são apresentados. A questão é compreender como os conceitos devem ser relacionados entre si.

Do texto da *Dialética* extraem-se duas afirmações que evidenciam a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental. Ao aproximar os dois conceitos nesse primeiro momento, Kant diz que “o conceito prático de liberdade se funda nesta ideia transcendental” (KrV, B562) e que “a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática” (KrV, B562). Todavia, no *Cânone*, Kant distancia as duas noções, evidenciando isso quer por sustentar que a “liberdade prática pode ser provada pela experiência” (KrV, B830), quer por afirmar que a liberdade transcendental pode ser considerada “como totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático” (KrV, B832), quer, mais fundamentalmente, por deixar em aberto a questão de determinar “se isto que, com respeito aos impulsos sensíveis, se chama liberdade não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza” (KrV, B831). Como observa Allison em relação a essa última passagem em particular, Kant não vê como um problema que possa suceder que a razão, em sua “capacidade legislativa” (Allison, 1990, p. 56), seja determinada (ao que parece causalmente) por influências sensíveis e que a liberdade prática, em sua relação com a sensibilidade, seja, no fim das contas, um mecanismo da natureza. Kant está sugerindo que poderíamos falar em liberdade prática, ainda que não fossemos livres em sentido transcendental⁴³. Mais do que isso, o conceito de liberdade prática, no *Cânone*, parece estar

⁴³ No *Canône da Razão Pura*, o âmbito prático, que se ocupa pergunta “Que devo fazer?” (KrV, B833), é caracterizado por Kant como sendo *indiferente* quanto à questão acerca da possibilidade ou realidade da liberdade transcendental. É nos termos dessa *indiferença* que a independência entre liberdade prática e liberdade transcendental, sugerida no *Cânone* (KrV, B832) pode ser melhor compreendida. Isso fica bastante claro, por exemplo, na seguinte passagem: “Conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade; enquanto isso, a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (com referência à sua causalidade ao começar uma série de fenômenos) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível, parecendo nesta medida contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível, e permacendo pois um problema. Só que este problema não pertence à razão em seu uso prático” (KrV, B831). Pode suceder tanto que sejamos livres em sentido transcendental, quanto que não sejamos livres nesse sentido. A questão é que, no *Cânone*, Kant aparentemente admite essa segunda possibilidade e, contrariando as afirmações sustentadas na *Dialética*, não vê nela um problema para a liberdade prática. Ora, mas se a possibilidade de não sermos livres em sentido transcendental, claramente admitida, não afeta a liberdade prática, então, ao que parece, a liberdade prática é independente da liberdade transcendental.

sendo construído por um viés que bem poderia endossar alguma forma de compatibilismo⁴⁴, ao contrário do que ocorre na *Dialética*, que apresenta o conceito de liberdade prática, segundo uma visão claramente incompatibilista que pressupõe um *momento de espontaneidade* (Allison, 1990, p. 56).

Antes de propor uma maneira de reconstruir o pensamento de Kant em função desse problema, Allison indica duas soluções distintas oferecidas pela literatura secundária. A primeira, cujo ponto de partida é a denominada “teoria da colcha de retalhos” (“*patchwork theory*”), reconhece uma incongruência entre as duas maneiras de apresentar a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental, atribuindo-a à suposta permanência de elementos característicos da visão kantiana pré-crítica sobre o problema da liberdade prática no *Cânone* (Allison, 1990, p. 56)⁴⁵. Allison afasta essa leitura sustentando, em primeiro lugar, que é pouco crível que Kant esteja contrapondo dois conceitos de liberdade prática (um incompatibilista e outro compatibilista), uma vez que a liberdade prática é definida de maneira idêntica tanto na *Dialética*, quanto no *Cânone*. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, Allison afirma que nem mesmo na fase pré-crítica Kant teria defendido uma definição compatibilista de liberdade prática (Allison, 1990, p. 57)⁴⁶.

Allison ainda apresenta, brevemente, a posição intermediária de Lewis White Beck. O que é característico da leitura proposta por esse último intérprete, conforme Allison, é a tentativa de negar que haja uma contradição entre a *Dialética* e o *Cânone* sob o argumento de que, no *Cânone*, Kant não estaria dizendo propriamente que a liberdade prática poderia subsistir ainda que não se pudesse falar em liberdade transcendental, mas, simplesmente,

⁴⁴ Cf. nota 32.

⁴⁵ Em uma nota concebida com o intuito de complementar essa discussão, Allison elenca diversos autores partidários da interpretação, dentre os quais figura Norman Kemp Smith, comentador que, ao discutir esse ponto, afirma: “*The very brief outline which he here gives of his argument is necessarily incomplete; and is in consequence somewhat misleading. He first disposes of the problem of the freedom; and does so in a manner which shows that he had not, when this section was composed, developed his Critical views on the nature of moral freedom. He is for the present content to draw a quite un-Critical distinction between transcendental and practical freedom. The latter belongs to the will insofar as it is determined by Reason alone, independently of sensuous impulses. Reason prescribes objective laws of freedom, and the will under the influence of these laws overcomes the affections of sense. Such practical freedom can, Kant asserts, be proved by experience to be natural cause. Transcendental freedom, on the other hand, i.e. the power of making a new beginning in the series of phenomena, is a problema which can never be empirically solved*” (Kemp Smith, 1992, p. 569-570).

⁴⁶ Toda a seção II, do capítulo 3 da obra *Kant's theory of freedom*, intitulada *The ambiguous nature of practical freedom*, é uma espécie de cotejo entre textos da *Crítica da Razão Pura* e textos das *Lições de Metafísica* (datadas da década de 1770) que demonstram, nas palavras de Allison, que o conceito de liberdade prática é ambíguo. Na sequência, considero brevemente o argumento de Allison nesse ponto.

que alguma afirmação quanto à liberdade transcendental, que é de interesse unicamente especulativo, não importa no âmbito prático. Da maneira como Allison apresenta a questão, Beck recusa que do fato de Kant afirmar que a liberdade transcendental é irrelevante do ponto de vista prático se siga que a liberdade prática não depende da liberdade transcendental e, por conseguinte, que o *Cânone* esteja tratando de um conceito compatibilista de liberdade prática (Allison, 1990, p. 57).

Com o propósito de prosseguir no argumento e desenvolver a sua interpretação, Allison se distancia da leitura de Beck afirmando que há uma terceira alternativa que aparentemente é capaz de acomodar a tese da independência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental, ao mesmo tempo em que nega que exista uma contradição entre a *Dialética* e o *Cânone* (Allison, 1990, p. 57). É preciso recusar, diz o autor, que a *Dialética* afirme categoricamente a dependência da liberdade prática em relação à liberdade transcendental e, ainda, que do fato de ser a liberdade prática independente da liberdade transcendental se siga um conceito compatibilista de liberdade prática. Positivamente, essa leitura parte de duas suposições. Se a liberdade prática em algum sentido depende da liberdade transcendental na *Dialética*, essa dependência tem um caráter eminentemente conceitual, e não ontológico, o que significa que não temos de ser sujeitos livres em sentido transcendental para sermos livres de um ponto de vista prático. A liberdade transcendental, como ideia meramente regulativa, não constitutiva, é exigida exclusivamente para, recorrendo mais uma vez às palavras de Allison, abrir um *espaço conceitual* que possibilite que sejamos concebidos como agentes racionais encarados como livres para agir de um ponto de vista prático (Allison, 1990, p. 57). A segunda suposição é que o conceito de liberdade prática é ambíguo, tanto na *Dialética*, quanto no *Cânone*. Allison sugere que há dois conceitos incompatibilistas de liberdade prática em funcionamento: i) a liberdade prática pode ser encarada como a liberdade transcendental “*qua aplicada ao arbítrio humano*” (Allison, 1990, p. 58); ii) ou a liberdade prática é uma outra espécie de liberdade, a dizer, a liberdade atribuída a seres finitos que são afetados, mas não determinados por estímulos sensíveis.

A *Dialética* e o *Canône* não excluem, cada uma, a possibilidade de admitirmos os dois conceitos de liberdade prática conforme Allison. Da maneira como a dependência entre liberdade prática e liberdade transcendental é compreendida a partir de uma leitura

não ontológica (isto é, como sendo uma dependência conceitual), a possibilidade de sermos livres no segundo sentido (enquanto seres afetados, mas não patologicamente determinados) não é incompatível com a alegada dependência entre os conceitos prático e transcendental de liberdade (Allison, 1990, p. 58). É para demonstrar essa ambiguidade no *Cânone*, que Allison propõe uma retomada de textos pré-críticos nos quais Kant trata da distinção entre liberdade prática e liberdade transcendental. No essencial, Allison localiza nas *Lições de Metafísica* (que remontam à década de 1770) a distinção entre liberdade prática e liberdade transcendental como correspondendo, respectivamente, à independência em relação à *necessitação* por impulsos no primeiro caso, e como a independência em relação à própria *afetação*, no segundo (Allison, 1990, p. 59). De igual sorte, Kant relaciona os conceitos de duas maneiras distintas, sugerindo ora que a liberdade prática é uma espécie de liberdade transcendental, ora que os dois conceitos se distinguem justamente pelo grau de independência em relação aos impulsos sensíveis – independência em relação à *necessitação* ou à *afetação* (Allison, 1990, p. 61). A oposição entre *necessitação* e *afetação* pode ser traduzida na distinção entre um *arbitrium brutum*, pelo qual o agente é causalmente determinado por impulsos (incentivos) sensíveis, e um *arbitrium* de outra espécie pelo qual o agente não é determinado causalmente por impulsos (incentivos), embora esteja submetido a esses impulsos, agindo, antes, na medida em que incorpora motivos para tanto.

O que é essencial na reconstrução de Allison a partir desses textos pré-críticos é que a distinção entre liberdade prática e liberdade transcendental nos termos encimados sugere que a liberdade prática, no *Canône*, pode ser tomada como independente da liberdade transcendental, mas, ainda assim, como expressando “*uma forma genuinamente incompatibilista de liberdade*” (Allison, 1990, p. 64), a dizer, aquela que é característica de seres finitos que são afetados sensivelmente, muito embora não sejam necessitados por impulsos sensíveis. A discussão sobre esses textos da fase pré-crítica é invocada, ao que parece, para corroborar a sugestão inicial de que, mesmo antes da *Crítica da Razão Pura*, Kant já concebia duas espécies distintas, independentes uma da outra, mas ambas incompatibilistas, de liberdade. Allison aproxima as considerações da fase pré-crítica e do *Cânone* a partir das definições positivas de liberdade transcendental e liberdade prática que surgem nesse último texto. A primeira é, como já mencionado, descrita como demandando

“uma independência (...) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível” (KrV, B831), ao passo que a segunda é caracterizada, também positivamente, pela atuação de uma causalidade da razão mediante a qual seres racionais agem por imperativos (KrV, B830).

Ao que parece, o que Allison quer dizer é que, no *Cânone*, essa *independência frente a todas as causas determinantes* pode ser equiparada à independência que é atribuída à liberdade transcendental, já na fase pré-crítica, em relação não apenas à necessitação, mas em relação à própria afetação por impulsos sensíveis (independência que, conforme Allison, é atribuída a uma vontade divina). Em contrapartida, quanto à liberdade prática, a atuação de uma causalidade da razão, tal como a afirmada no *Cânone*, exige uma independência não quanto à afetação por impulsos sensíveis (como parece demandar a liberdade transcendental), mas apenas a independência em relação à *necessitação* por impulsos sensíveis. Na *Dialética*, Allison argumenta que essa mesma ideia é expressa na passagem, já discutida, em que Kant afirma que a liberdade prática supõe que a causa no fenômeno, segundo o caráter empírico, “*não era tão determinante*” (KrV, B562) que pudesse excluir uma causalidade inerente à razão capaz de se autodeterminar independentemente da necessitação por impulsos sensíveis.

Para concluir essa reconstrução, é preciso enfatizar que, quando tratamos da liberdade prática, a relação entre a causalidade da razão e a sensibilidade deve ser compreendida em termos não causais como a capacidade para agir conforme imperativos, presumidamente segundo aquilo que afirma a tese da incorporação quanto à necessidade de tomarmos incentivos como motivos para agir (na medida em que atribuímos a nós mesmos a qualidade de agentes racionais). Nossa “*natureza sensível*” (Allison, 1990, p. 65) é condição para agirmos por imperativos, visto que, ao menos enquanto agentes heterônomos, é por intermédio da sensibilidade que representamos aquilo que tomamos como um bem segundo nossos desejos e inclinações e ordenamos as nossas ações em função disso. Se agimos visando algo que concebemos como um bem (de um ponto de vista pragmático), todavia, não somos movidos causalmente, ou, melhor, *necessitados* pelo desejo. Um ato de incorporação, característico de agentes que agem por imperativos, é necessário. No caso de imperativos hipotéticos, o dever é um dever supondo com o fim visado (em função do qual os meios são elegidos) é uma razão para agir. É essa

“*espontaneidade limitada*”, nas palavras de Allison, que a liberdade prática pressupõe (Allison, 1990, p. 65).

Essa posição é reiterada e melhor esclarecida no artigo *Kant on Freedom: a reply to my critics*. Concedendo que na obra *Kant's theory of freedom* possa ter sugerido haver alguma espécie de gradação entre os tipos de espontaneidade envolvidas nos conceitos de liberdade transcendental e liberdade prática, Allison ressalta que o cerne da distinção entre as espécies de espontaneidade está, a bem da verdade, na independência em relação aos impulsos sensíveis que cada um dos conceitos de liberdade pressupõe. Optando mais uma vez pela via interpretativa sugerida pelas *Lições de Metafísica*, a liberdade prática pode ser compreendida como demandando uma independência em relação à *necessitação* por impulsos sensíveis, ao passo que a liberdade transcendental exigiria uma independência em relação à mera afetação por esses impulsos – tal como a liberdade atribuída, nas *Lições de Metafísica*, a uma “*vontade divina*” que não está submetida a condições sensíveis (Allison, 1996, p. 111).⁴⁷

Segundo essa maneira de compreender o conceito de liberdade prática (isto é, como um conceito independente da liberdade transcendental, mas ainda assim incompatibilista), e, mais, se supusermos que o indivíduo é livre apenas nesse sentido prático (como Kant

⁴⁷ Como observa o intérprete, contudo, ao direcionar sua discussão para o problema da importância da noção de autonomia para o pensamento moral kantiano, é difícil conceber, nesse registro, como a liberdade transcendental poderia ser atribuída justamente a um ser humano que, sendo finito, é afetado sensivelmente (e, mais do que isso, enquanto agente racional, age segundo imperativos na medida em que, sendo afetado por estímulos sensíveis, incorpora algum incentivo em uma máxima). Antecipando mais uma vez algo que ainda não foi discutido no presente texto, mas será objeto do próximo capítulo, Allison explora a possibilidade de pensarmos a noção de autonomia como amparada não em uma suposta independência *em relação à afetação por estímulos sensíveis* (que não é compatível com a natureza sensível dos seres humanos), mas naquilo que é apresentado como uma “*independência motivacional*” (Allison, 1996, p. 111). O que é característico dessa espécie de independência é a possibilidade de “*desconsiderar todos os reclamos da inclinação e agir unicamente por respeito à lei moral*” (Allison, 1996, p. 111). Expresso de outra maneira, há dois sentidos em que se fala de independência em relação à afetação por estímulos sensíveis. Há um sentido em que o ser humano não é independente dessa afetação (justamente em razão de sua natureza sensível), mas há um sentido em que ele é independente, a saber, quando age de maneira moralmente correta elegendo motivos que não necessariamente estão ligados à sua natureza sensível. Essa espécie de independência característica de ações autônomas supõe a liberdade transcendental, enquanto a possibilidade de ser uma causa “*eficiente independentemente da determinação por causas alheias*” (GMS Ak, iv, p. 446). Esse mesmo deslocamento da espontaneidade para a autonomia é apontado por Schneewind como o passo crucial da filosofia moral madura de Kant. Schneewind observa que, para Kant, é um “*poder de escolha*” (Schneewind, 1998, p. 518) que nos permite optar por ceder ao desejo, ou por agir segundo a lei moral. No primeiro caso, há a heteronomia (que exige, de acordo com a tese da incorporação, uma espontaneidade) e, no segundo, a autonomia. Para os propósitos dessa seção, basta enfatizar que o conceito de liberdade prática já demanda uma independência em relação à *necessitação* por impulsos sensíveis que, não por acaso, é central para a discussão sobre o agir racional a partir da tese da incorporação mesmo com respeito às deliberações em um âmbito prático não moral.

inclusive sugere ser o suficiente para a compreensão da ação racional, dado o desinteresse, no âmbito prático, quanto ao problema da liberdade transcendental), parece claro que o indivíduo age apenas segundo imperativos pragmáticos (na medida em que incorpora incentivos relacionados a estímulos sensíveis) e que o arbítrio humano poderia ser unicamente heterônomo. Isso, por sua vez, conflita com a possibilidade de uma ação moral que supõe uma ação praticada por outros motivos que não os relacionados à nossa natureza sensível. Allison, todavia, afasta uma possível objeção nesse sentido argumentando que a reflexão kantiana sobre a moralidade na *Crítica da Razão Pura*, especialmente no *Cânone*, possui contornos próprios e difere substancialmente da discussão que é desenvolvida, posteriormente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Allison, 1990, p. 66).

Antes de esboçar, brevemente, esses contornos, quero considerar uma questão pontual sobre as duas maneiras possíveis de pensar como o arbítrio pode ser relacionado aos impulsos sensíveis. Quero fazê-lo a partir das reflexões de Guido Antônio de Almeida no artigo *Liberdade e Moralidade segundo Kant*. Essas ponderações complementam a discussão desenvolvida até aqui e, em alguma medida, auxiliam na compreensão da relação entre liberdade prática e liberdade transcendental.

Almeida define o conceito de liberdade prática segundo três notas características: i) independência do arbítrio em relação aos impulsos sensíveis; ii) um poder de autodeterminação (independentemente desses impulsos sensíveis) e; iii) a apercepção, caracterizada nos termos da possibilidade de uma autoconsciência humana quanto à atuação de uma causalidade da razão (Almeida, 1997, p. 182). A liberdade prática pode ser compreendida, prossegue o autor, como o “*poder de agir com base em imperativos*” (Almeida, 1997, p. 182), mesma caracterização positiva que Allison atribui ao conceito de liberdade prática. Almeida justifica essa definição a partir da análise do conceito de liberdade afirmando que aquilo que distingue o arbítrio humano do arbítrio animal (ambos inicialmente caracterizados como um poder de escolha entre o que é bom ou não é) é a razão. Por serem dotados da faculdade da razão mas, ao mesmo tempo, por não fazerem necessariamente aquilo que é considerado como bom, humanos representam isso por meio de imperativos, isto é, proposições que estabelecem *aquilo que deve ser feito* (Almeida, 1997, p. 183). Ao que parece, o apelo à apercepção desempenha, na breve reconstrução de Almeida, um papel semelhante àquele que é reservado à tese da incorporação na

interpretação de Allison: o indivíduo que age por imperativos, deve poder saber que o faz na medida em que um *tomar como* é inerente à deliberação humana no âmbito prático. Podemos resumir aquilo que é necessário para que um indivíduo represente aquilo que considera um bem como um imperativo em duas condições: i) a posse da razão, que pode ser sintetizada na tese da incorporação de Allison, ou no conceito de apercepção de Almeida; ii) o fato de que seres humanos, por serem finitos, não fazem necessariamente aquilo que consideram como um bem.

Não há, portanto, uma diferença substancial entre as leituras de Allison e Almeida pelo menos nesse particular. Ambas caracterizam a capacidade de agir imperativos como sendo mediada por alguma espécie relação com a sensibilidade. Contudo, Almeida extrai algumas consequências importantes ao indicar duas maneiras possíveis de compreender a relação com a sensibilidade a depender de se tomar o arbítrio como meramente “*podendo ser afetado ou como tendo de ser afetado por um estímulo sensível para fazer uma escolha*” (Almeida, 1997, p. 184). No primeiro caso, o indivíduo pode escolher independentemente de ser impulsionado por estímulos sensíveis, ao passo que, no segundo, a escolha depende, em algum sentido, precisamente desses estímulos. Que não haja uma *necessitação* naquela primeira hipótese é algo relativamente simples de se conceder, dada a evidente independência que a *mera possibilidade* de agir movido por estímulos sensíveis demonstra haver entre o arbítrio e, justamente, um estímulo sensível. É a segunda maneira de pensar a relação que oferece dificuldades, haja vista a necessidade de se compreender como o arbítrio não é necessitado por estímulos sensíveis, quando estímulos sensíveis são, precisamente, aquilo que move uma escolha e, conseqüentemente, uma ação.

Para compreender como isso ocorre, é preciso recorrer mais uma vez à característica peculiar da vontade humana que é, precisamente, a de agir por imperativos. Como observa Almeida, “*ainda que nossas escolhas dependam, por hipótese, de algum móvel sensível, dependerá de nosso arbítrio qual deles vai constituir o motivo, a ‘causa motriz’ (Bewegungsgrund), como diz Kant, de nossa escolha*” (Almeida, 1997, p. 185). A despeito dos estímulos sensíveis que possam nos afetar, agimos na medida em que incorporamos incentivos como motivos para agir (o que pressupõe um ato espontâneo), de tal sorte que não pode falar em uma *necessitação* por qualquer estímulo, muito embora o estímulo sensível seja a condição mediante a qual concebemos a regra que nos leva a agir.

Para o propósito da presente seção, que é o de compreender a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental, o mais importante a ser observado é que as distintas maneiras de relacionar o arbítrio aos estímulos sensíveis resultam em distintos sentidos de espontaneidade. Se o arbítrio meramente *pode* ser movido por estímulos, mas não necessariamente será, então parece estar em funcionamento uma noção de espontaneidade que nos leva a tratar o arbítrio como “*absolutamente incondicionado*” (Almeida, 1997, p. 187). Nesse caso, a liberdade prática pode ser reconduzida à liberdade em sentido transcendental. Na segunda hipótese, entretanto, se uma escolha depende de um estímulo sensível (nos termos já especificados), há um sentido restrito de espontaneidade envolvido na liberdade prática (Almeida, 1997, p. 188). Allison define essa espontaneidade limitada, como já vimos, como aquela espontaneidade característica de seres finitos que, livres em sentido prático (segundo um modelo incompatibilista de liberdade), são afetados sensivelmente, mas não necessitados. É nesse ponto que Almeida propõe um desvio em relação à leitura de Allison. Para Almeida, que o conceito de liberdade prática seja independente do conceito de liberdade transcendental implica, ao fim e ao cabo, que a liberdade prática deve ser assimilada ao conceito de causalidade natural (Almeida, 1997, p. 188).

Para justificar essa conclusão, Almeida afirma que, pela sua reconstrução (que, ao menos até esse ponto em particular, é compatível com a leitura de Allison), um estímulo sensível é condição necessária, mas não suficiente de uma escolha. Quando o estímulo sensível se vê aliado à “*aplicação de uma máxima*” (Almeida, 1997, p. 188) temos, então, duas condições necessárias que, conjuntamente, são condições suficientes de uma escolha. Ocorre que a adoção dessa máxima (pela incorporação de um incentivo como um motivo para agir) é fruto de uma escolha que, de igual sorte, demanda um estímulo sensível. Essa última escolha, por sua vez, também deve ser orientada por outra “*regra de escolha, de nível superior às máximas de nossas ações*” (Almeida, 1997, p. 188) e, presumidamente, por outro estímulo sensível. Mas esse “*tipo de explicação não pode, porém, ser reiterado indefinidamente*” (Almeida, 1997, p. 188), razão pela qual seríamos forçados a admitir uma regra última que tem como condição *necessária e suficiente* um estímulo sensível. Assim, conclui o argumento, a liberdade prática é condizente com a causalidade natural, pois, muito embora nossas escolhas sejam regidas por imperativos, supostamente devemos

recorrer a um estímulo sensível último compreendido como condição a um só tempo necessária e suficiente de nossas ações – e, portanto, como uma *causa eficiente* de nossas ações segundo o mesmo *modus operandi* da causalidade natural (*Segunda Analogia da Experiência*).

Contra essa sugestão, contudo, podemos apresentar duas objeções. A primeira é que Almeida claramente extrai uma conclusão que os textos da *Dialética* e do *Canône* não endossam e que, a bem da verdade, está relacionada a uma questão eminentemente teórica que Kant é explícito em afirmar que não pretende nem mesmo considerar do ponto de vista prático. No âmbito prático, em que “*perquirimos a razão inicialmente com vistas à prescrição do comportamento*” (KrV, B831) não interessa determinar se a liberdade prática “*não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza*” (KrV, B831). Curiosamente, no que se propõe a afastar um aparente *regresso ao infinito* em relação às condições mediante as quais o arbítrio humano orienta suas escolhas (oferecendo uma *explicação*⁴⁸ de nossas ações que, no fim das contas, é feita de um ponto de vista teórico causal), o argumento apresentado pretende dar uma resposta, justamente, a uma questão que Kant afirma ser irrelevante no âmbito prático⁴⁹.

Para além desse aparente descompasso entre o argumento e os propósitos da discussão sobre a liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*, podemos afirmar, mais fundamentalmente, que Almeida não apresenta boas razões quer para demonstrar que deveríamos *ir além* do primeiro ato de incorporação de motivos mediante o qual optamos por um curso de ação ou por outro, quer para demonstrar que, se de fato temos de evitar algum regresso ao infinito, estamos constrictos a recorrer exclusivamente a um último estímulo sensível como condição necessária e suficiente da escolha. Ora, é razoável

⁴⁸ Paton faz uma observação semelhante a respeito da noção de ‘explicação’ ao considerar a tese kantiana que afirma que *não se pode explicar como a liberdade é possível*. Embora a discussão seja apresentada em um contexto diverso, a dizer, em função da compreensão dessa tese no texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS Ak, iv, p. 458), no essencial, o intérprete afirma que “*explicar algo*” supõe a subsunção daquilo que se pretende explicar a leis causais ou, em termos mais simples, a indicação da causa que permite explicar essa ocorrência (Paton, 1971, p. 273). Ao tentar compreender as escolhas segundo um modelo causal explicativo, Almeida parece contrariar evidências textuais da *Crítica da Razão Pura* que sugerem que Kant não estava disposto a admitir isso justamente em razão da necessidade de compreender o problema da imputação. Outro não parece ser, aliás, o enfoque da discussão sobre o exemplo da mentira maliciosa (KrV, B582). Ora, Kant diz que, a despeito das diversas concausas empíricas que possam concorrer para essa mentira, imputamos ao agente essa prática na medida em que o concebemos *qua* agente racional que age não por meramente ser determinado causalmente (necessitado) por impulsos sensíveis, mas enquanto agente que incorpora incentivos (provenientes da sensibilidade) como motivos para agir.

⁴⁹ Em relação à discussão sobre esse mesmo ponto na *Dialética*, cf. nota 43.

argumentar que, dados os interesses práticos da razão (que gravitam, sobretudo, em torno do problema da imputação), basta recorrer àquele primeiro ato de incorporação se queremos tratar o agente como responsável pela sua conduta.

Mais do que isso, nada impede que tenhamos, ao fim de uma pretensa cadeia, mais uma vez, um estímulo sensível aliado a um novo ato de incorporação regido por uma regra de nível superior. Dada a maneira como Kant concebe a noção de liberdade prática, um estímulo sensível é condição necessária de uma ação na medida em que afeta o arbítrio sem necessitá-lo (o que é típico de seres dotados de razão que agem por imperativos). É precisamente isso, no fim das contas, que caracteriza o pensamento prático de Kant, ao menos na *Crítica da Razão Pura*, em relação à concepção que necessariamente formamos a respeito de nós mesmos enquanto seres racionais. Pensar de outra maneira nos levaria a afirmar que o nosso arbítrio é, no fim das contas, necessitado por estímulos sensíveis, o que contraria frontalmente mesmo a definição negativa de liberdade prática como uma independência em relação a estímulos sensíveis (comum à *Dialética* e ao *Cânone*). É verdade que Kant não recusa a possibilidade de sermos causalmente determinados nesse sentido. Mas parece igualmente correto afirmar que isso não é nem tampouco explicitamente admitido ou sugerido de forma mais contundente. Em suma, é o salto da mera afetação, para a necessitação por estímulos sensíveis, que não apenas a explicação de Almeida não parece justificar, mas que Kant igualmente se recusa a admitir, quer por reputar isso irrelevante de um ponto de vista prático (e considerar essa opção inclusive um empecilho para a compreensão da ação racional), quer por não se coadunar uma tal *explicação* com a concepção de agir racional que se exige para que a noção de imputação faça sentido em um âmbito prático.

Quero sugerir, enfim, que Allison poderia corroborar essas objeções especialmente quando afirma que a possibilidade de não sermos agentes racionais é “*reconhecida, mas descartada como irrelevante sob o fundamento de que não podemos agir com base nela*” (Allison, 1990, p. 66). Em suma, essas observações parecem demonstrar que, longe de reconduzir a liberdade em sentido prático imediatamente à causalidade natural, a admissão de um sentido particular de liberdade prática, não assimilável ao conceito de liberdade transcendental, mas ainda assim incompatibilista, parece refletir de maneira mais adequada a posição kantiana sobre o agir prático. Aliás, como observa Allison, podemos inclusive

apelar somente para esse sentido limitado de liberdade para compreender como o problema da moralidade é mobilizado na *Crítica da Razão Pura*.

A reflexão kantiana sobre a moral é movida pela conhecida questão “*Que devo fazer?*” (KrV, B833). No *Cânone*, essa é uma pergunta “*puramente prática*” (KrV, B833) que se vê conectada, por sua vez, a uma outra questão: “*Que me é permitido esperar?*” (KrV, B833). Conjungadas as duas perguntas, a questão que move o âmbito prático, por excelência, é formulada por Kant da seguinte maneira: “*quando faço o que devo, que me é então permitido esperar?*” (KrV, B833). É no contexto dessa discussão que Kant traça, então, a distinção entre leis pragmáticas (regras de prudência) e lei moral (ou lei da moralidade). A primeira, empírica, diz o que se deve fazer para “*participar da felicidade*”, ao passo que a segunda afirma aquilo que se deve fazer para “*nos tornarmos dignos de felicidade*” (KrV, B834). Diferentemente da lei pragmática, a lei moral, pelo menos assim afirma Kant, comanda “*de um modo absoluto (não só hipoteticamente, pressupondo-se outros fins empíricos)*” (KrV, B835). Outro elemento que está presente nessa caracterização é a noção de “*mundo moral*” como “*o mundo na medida em que esteja (gemäß wäre) conforme a todas as leis morais*” (KrV, B836). O que caracteriza a moralidade ou, nas palavras de Kant, o “*bem perfeito para a nossa razão*” (KrV, B841), é que a felicidade esteja conjugada ao “*merecimento de ser feliz*” (KrV, B841). Mas há um terceiro elemento que essa concepção exige e que constitui, ao que parece, aquilo que efetivamente nos levaria a agir em conformidade com a lei moral (em outras palavras, que estaria a conferir um caráter vinculante à lei moral): é necessário que aquele que se portou de maneira a ser digno de ser feliz “*possa esperar participar*” (KrV, B841) da felicidade. O indivíduo deve poder nutrir a esperança de ser feliz como condição para agir moralmente.

Sem ingressar nos detalhes dessa discussão, o problema dessa concepção, como observa Allison, é que, embora caracterize a lei moral por sua pureza (em contraste com a lei pragmática), Kant não consegue distinguir claramente “*o incentivo para ser moral e o desejo de felicidade*” (Allison, 1990, p. 69). Na verdade, é justamente a esperança de tomar parte nisso que se define como a felicidade (sendo, evidentemente, digno disso) que constitui o motivo para agir moralmente. Do contrário, “*as magníficas ideias da moralidade, são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e ações*” (KrV, B841). Portanto, na *Crítica da Razão Pura*, a relação com a

lei moral é, no fim das contas, mediada por um desejo de felicidade que dificilmente pode ser compreendido como alheio à natureza sensível dos seres humanos. O ponto é que a esperança de felicidade, enquanto mola propulsora da ação moral, não parece distinguir-se fundamentalmente de um desejo de felicidade. E, por conseguinte, mesmo a moralidade não parece demandar mais do que a liberdade prática, enquanto uma espécie particular de liberdade do qual são dotados aqueles seres que são afetados sensivelmente, mas não necessitados pelos impulsos sensíveis. A incoerência dessa concepção de moralidade, prossegue Allison, sem esmiuçar sua análise nesse ponto, é a proposta de um modelo que preconiza a pureza da disposição para agir moralmente, mas ao mesmo tempo condiciona a força vinculante das leis morais a um desejo pela felicidade (Allison, 1990, p. 70).

Em sua abordagem, Almeida chama a atenção para um problema semelhante. Em primeiro lugar, Kant optaria, segundo o autor, por “*um conceito menos problemático de liberdade prática*” (Almeida, 1997, p. 190) para fundar a moralidade justamente porque a liberdade transcendental é uma condição que jamais poderia ser verificada pela experiência (como Kant concede, inclusive, na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*). Ocorre que, se a liberdade prática é compreendida segundo esse modelo restrito, então um estímulo sensível é, pelo menos, condição necessária das nossas escolhas (conforme a reconstrução de Allison, pela qual anteriormente optamos). Como compreender, então, que possamos agir de acordo com uma lei moral que comanda de forma incondicional? Almeida argumenta que essa aparente contradição pode ser dirimida a partir da distinção entre o imperativo moral, como um princípio de avaliação, e a máxima da obediência a esse imperativo, como um princípio de execução. O primeiro é incondicional e comanda um dever incondicionalmente, ao passo que a máxima – a lei prática na medida em que é fundamento de uma ação, isto é, um “*princípio subjetivo*” (KrV, B840) –, deve ter como condição necessária um estímulo sensível, a dizer, o desejo pela felicidade. É isso, aparentemente, que Kant afirma ao sustentar que é necessário que “*nossa vida seja subordinada máximas*”, mas é “*simultaneamente impossível que isto aconteça se razão não conectar com a lei moral (...) uma causa eficiente*” (KrV, B840). Ora, o problema para o qual Almeida atenta é que, ainda que recorramos a essa distinção, não está garantido que a obediência à lei moral, dado o caráter condicional do princípio de execução, seja incondicional. Em outras palavras, retornando à análise de Allison, a “*pureza da*

disposição” (Allison, 1990, p. 70) exigida pela lei moral (ao menos na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*) conflita com a caracterização de um desejo pela felicidade como incentivo para agir moralmente.

Podemos, agora, à luz desse breve bosquejo, compreender quais são as modificações que caracterizam o pensamento de Kant na *Fundamentação da Metafísica do Costume* especialmente no que diz respeito à relação entre liberdade e moralidade.

5 MORALIDADE

O presente capítulo tem o propósito de considerar a reflexão kantiana sobre a moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Dado o enfoque que orientou a discussão até aqui, cumpre compreender como moralidade e liberdade estão relacionadas nesse último texto. A relação entre os dois termos é anunciada já no *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, especialmente na passagem em que Kant afirma que a moralidade pressupõe a liberdade (KrV, BXXIX). Contudo, essa reflexão introdutória não pode ser tratada senão como um indício da maneira pela qual a relação entre liberdade e moralidade deve ser compreendida.

Como visto no capítulo anterior, esta que inicialmente se apresenta como uma relação aparentemente pouco problemática de pressuposição entre moralidade e liberdade – e que depende de considerarmos “o objeto numa dupla significação” (KrV, B XXVII) –, vê-se embaraçada por ao menos três elementos adicionais que surgem da posterior análise dos textos da *Dialética* e do *Cânone*: i) em primeiro lugar, Kant trata de dois conceitos distintos de liberdade, a dizer, da liberdade transcendental, objeto da *Terceira Antinomia*, cujo interesse é primordialmente especulativo, e da liberdade prática, que surge quando ingressamos numa perspectiva prática de avaliação de nossas ações; ii) Kant aparentemente pensa a relação entre esses conceitos de liberdade de duas maneiras, ora afirmando que a liberdade prática depende, ora que não depende, da liberdade transcendental; iii) Kant conclui, no *Cânone*, que a moralidade exige, na *Crítica da Razão Pura*, apenas a liberdade prática (conclusão que Almeida define como uma espécie de solução de ocasião adotada para contornar os problemas que, aos menos nesse primeiro momento, Kant vislumbra no apelo à liberdade transcendental).

Da interpretação de Allison extraímos, contudo, uma maneira de compreender o conceito de liberdade prática mobilizado na *Crítica da Razão Pura* como um *conceito incompatibilista* que não se reduz ao conceito de liberdade transcendental. Em contraste com a definição de liberdade transcendental, definida na como “a *faculdade de iniciar um estado espontaneamente*” (KrV, B561) que supõe “uma *independência (...) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível*” (KrV, B831), a nota característica da liberdade prática é uma *espontaneidade limitada* que, ao tempo em que condiciona nossas

ações por imperativos a estímulos sensíveis, possibilita que consideremos nossas ações não como causalmente necessitadas por esses estímulos – necessitação típica, presumidamente, do *modus operandi* da causalidade natural –, mas como fruto de um ato espontâneo de incorporação de incentivos em uma máxima. É sobre a passagem da atribuição dessa espontaneidade, para a atribuição de uma autonomia (enquanto propriedade) ao arbítrio humano, que está articulada a transição de uma ação que é espontânea meramente enquanto prática (heterônoma), para uma ação moral autônoma que supõe, agora, não apenas a liberdade em sentido prático (como sucedia na *Crítica da Razão Pura*), mas a liberdade transcendental.

A liberdade transcendental e a moralidade, ou, ainda, a liberdade transcendental e a lei moral, por sua vez, estão relacionadas, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* por intermédio da tese que Allison denomina a como “*tese da reciprocidade*” (Allison, 1990, p. 200; Allison, 2011, p. 274). Essa tese – primeiro passo, segundo Allison, da “*justificação kantiana da moralidade*” (Allison, 1990, p. 201) – é formulada logo no início da *Terceira Seção* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e afirma que liberdade e moralidade implicam reciprocamente uma a outra, ou, ainda que “*uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa*” (GMS Ak, iv, p. 446-447). Isso decorre, diz Allison, do fato de ser a liberdade transcendental condição não apenas necessária, mas suficiente da moralidade (Allison, 1990, p. 201; Allison, 2011, p. 293). E a dedução da lei moral, apresentada na *Terceira Seção*, também de acordo com a interpretação explorada por Allison, pressupõe a *tese da reciprocidade*.

Seguindo os passos dessa breve apresentação, são três as tarefas reservadas ao presente capítulo: i) em primeiro lugar, compreender como a noção de autonomia é articulada no âmbito da discussão relacionada à concepção kantiana de *agir racional* especialmente quando, enquanto seres sensíveis, necessariamente somos afetados por impulsos sensíveis, estímulos e desejos; ii) em seguida, examinar os argumentos que Allison apresenta ao discutir a *tese da reciprocidade*; iii) finalmente, apresentar e discutir, a título de conclusão, a dedução da lei moral na *Terceira Seção* da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, enfocando, especialmente, o papel que a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível desempenha nessa dedução. A primeira seção se ocupa das questões indicadas em i) e ii) conjuntamente, ao passo que a segunda trata do item iii).

5.1 A TESE DA RECIPROCIDADE ENTRE LIBERDADE TRANSCENDENTAL E LEI MORAL

Como anunciado, o propósito dessa primeira seção é tanto tratar da introdução da concepção de autonomia no contexto das reflexões kantianas sobre o agir racional, quanto discutir a tese da reciprocidade entre liberdade e lei moral. Principiando pela primeira questão, podemos preliminarmente resumir o que é inerente concepção que, de um ponto de vista prático, temos de seres racionais: somos seres afetados sensivelmente, porém livres em sentido prático, compreendendo-se como característico dessa espécie de liberdade, negativamente, a independência de nossas ações em relação à *necessitação causal* por estímulos sensíveis, e, positivamente, a capacidade que temos para agir segundo *imperativos em geral*. Esse conceito de liberdade prática, pela reconstrução de Allison, é um conceito incompatibilista que, conforme sugerimos no capítulo anterior, especialmente pela adoção da *tese da incorporação*, não pode ser reconduzido à causalidade natural. Dispomos, segundo esse modelo de deliberação prática, de uma espontaneidade limitada pela qual representamos certos *deveres* como imperativos e agimos enquanto incorporamos incentivos em nossas máximas. Um ponto de partida para nossa análise acerca da importância da noção de autonomia é compreender como essa concepção anteriormente examinada de racionalidade está operando na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

E, segundo Allison, ela está presente na *Segunda Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, especialmente na seguinte afirmação:

Toda coisa na natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou uma vontade. Visto que se exige a razão para derivar de leis as ações, a vontade nada mais é do que a razão prática. (GMS Ak, iv, p. 412)

Um primeiro ponto a ser observado é que, da forma como concebida, essa passagem sugere uma aparente incongruência em relação ao que é apresentado como típico do agir racional na *Crítica da Razão Pura*. Isso porque, positivamente, a liberdade prática foi anteriormente apresentada como nos munindo da capacidade de agir com base em imperativos. Contudo, no trecho em questão, como observa Allison, a equiparação entre ação segundo leis e ação segundo princípios pode, em última análise, levar o leitor a crer

que, o que é característico da ação racional é a capacidade de agir segundo máximas. Dada a distinção entre princípios práticos objetivos (leis práticas) e princípios práticos subjetivos (GMS Ak, iv, p. 400) – que é introduzida já na *Crítica da Razão Pura* (KrV, B840) –, bem como a ênfase na afirmação kantiana segundo a qual são princípios subjetivos que fundamentam o valor moral da ação, a aproximação entre o conceito de racionalidade a noção de agir por princípios poderia nos levar a crer que é típico da ação racional não a ação por imperativos, mas a ação segundo máximas. Com o propósito de contornar esse problema, Allison observa que a atividade típica da razão é, na realidade, a capacidade que temos de adotar máximas com base em imperativos (Allison, 1990, p. 86). O que temos de esclarecer, na sequência, é a relação entre máximas e imperativos, bem como a distinção entre princípios práticos objetivos e subjetivos.

A primeira questão é compreender adequadamente a relação que se estabelece entre as máximas e imperativos, que são princípios práticos objetivos. Essa relação, por sua vez, pode ser entendida de duas maneiras, a depender da maneira como a noção de máxima é tomada. Em sua análise, Allison observa que, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, há duas passagens em que a definição de máxima é apresentada. Em uma conhecida nota da *Primeira Seção*, Kant define máxima como um “*princípio subjetivo do querer*” (GMS Ak, iv p. 420), em contraste com o princípio objetivo, uma lei prática, caracterizada como “*aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva*” (GMS Ak, iv p. 420). Em outra nota, já na *Segunda Seção*, ao tratar da mesma distinção, a máxima é definida por sua relação com as “*condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a ignorância ou também com as inclinações do mesmo) e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito age*” (GMS Ak, iv p. 420). Uma lei prática, em contrapartida, é um “*princípio objetivo, válido para todo ser racional, e o princípio segundo o qual ele deve agir, isto é, um imperativo*” (GMS Ak, iv p. 420).

As duas definições têm em comum a vinculação entre uma máxima e, genericamente, algum sentido de subjetividade. Da mesma forma, nas duas passagens, um princípio prático objetivo expressa, sob a forma de um dever, uma ação que seria praticada por todo ser racional para o qual a razão está no “*pleno controle*” (Allison, 1990, p. 87), isto é, para um ser racional que, por hipótese, não fosse confrontado por estímulos

sensíveis. Inobstante esses pontos em comum, a primeira definição parece sugerir que leis práticas poderiam ser subjetivas e, dessa forma, poderiam também ser máximas. Já a segunda definição apresentada não parece lastrear a mesma conclusão. Nela, Kant atribui às máximas um sentido mais forte de subjetividade. Máximas são, nesse segundo caso, princípios práticos subjetivos não apenas no sentido genérico de se aplicarem a sujeitos, mas na medida em que são princípios práticos que envolvem as condições sensíveis do sujeito (Allison, 1990, p. 87).

Ao propor uma maneira compreender a relação entre máximas e princípios práticos objetivos, Allison começa por observar que qualquer máxima é subjetiva no sentido mais genérico de ser, de alguma forma, adotada por um indivíduo. Em outras palavras, é no primeiro sentido anteriormente indicado que as máximas devem ser compreendidas. Uma máxima é subjetiva, podemos acrescentar, na medida em que é tomada como válida por um indivíduo sem a pretensão de universalização (Allison, 2011, p. 143). Na relação com princípios práticos objetivos, as máximas “*estão sujeitas ao critério objetivo de razoabilidade expresso nos princípios práticos objetivos*” (Allison, 1990, p. 88-89). Princípios práticos objetivos comportam tanto princípios morais, quanto pragmáticos (Allison, 2011, p. 152-153). E é aqui que se coloca uma importante distinção: se o critério de razoabilidade do princípio prático independe de interesse ou inclinações, estamos diante de um imperativo categórico, ou seja, de uma lei prática que é dotada de universalidade irrestrita e comanda de forma absoluta (Allison, 2011, p. 156). Se o critério de razoabilidade, todavia, for dependente dessas condições a que estão submetidos seres afetados sensivelmente, sua universalidade é limitada aos casos em que essas condições se verificam: o imperativo, nesse caso, é hipotético (Allison, 1990, p. 89; Allison, 2011, p. 158).

Allison persiste nessa discussão, associando ao conceito de máxima outro importante conceito no âmbito prático: o conceito de interesse, enquanto “*produto da razão prática*” (Allison, 1990, p. 89). Um ser humano racional que assume um interesse age em conformidade com um plano de ação correspondente, isto é, em conformidade as máximas tendentes à satisfação de um interesse que é tomado enquanto tal. Esses interesses podem tanto ser reconduzidos a inclinações e desejos, quanto a uma outra espécie de interesse, a dizer um interesse expresso no imperativo categórico. Allison acrescenta que uma máxima

pode ser esquematizada como um princípio prático subjetivo que possui a seguinte forma: ‘em situações do tipo S, pratique ações do tipo A’. Há três observações que Allison faz em relação a esse esquema. Em primeiro lugar, se um interesse deve ser tomado enquanto tal, a adoção de uma máxima supõe um ato espontâneo de auto-consciência, nos termos, ao que tudo indica, do que anteriormente foi discutido a respeito da tese da incorporação. Em segundo lugar, máximas são princípios práticos gerais e comportam sob si um número ilimitado de ações que devem ser avaliadas quanto à sua conveniência em relação aos interesses que são assumidos pelo indivíduo. Finalmente, se há um interesse associado à máxima, então a máxima é adotada na medida em que é considerada razoável segundo os fins a que o indivíduo se propõe (Allison, 1990, p. 90-91). Em outras palavras, o indivíduo deve considerar que o curso de ação ‘A’ é, nas circunstâncias ‘S’, o melhor curso de ação a ser seguido.

Reconstruída a relação entre máximas e princípios práticos objetivos como a relação em que a máxima adotada pelo indivíduo (sentido mais genérico de subjetividade) se submete a um critério de razoabilidade expresso em leis práticas objetivas, é preciso compreender, mais fundamentalmente, como a noção de autonomia é primeiramente introduzida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como uma propriedade da vontade. A passagem central para essa discussão está contida, mais uma vez, na *Segunda Seção*, em que Kant apresenta a autonomia como a “qualidade [“*Beschaffenheit*”] da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)” (GMS Ak, iv p. 440). Allison afirma que, além disso, já na *Terceira Seção*, a autonomia, definida nesses mesmos termos, é identificada com um conceito negativo de liberdade como independência de determinação por causas externas, e com um conceito positivo de liberdade, que “*promana* [“*fließt aus*”]” (GMS Ak, iv p. 446) daquele primeiro, enquanto a “*propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei*” (GMS Ak, iv p. 446). Em contraste com essa definição de autonomia, a heteronomia é apresentada, na *Segunda Seção*, como a propriedade pela qual não é a vontade, “*mas é o objeto que dá a lei à vontade por sua relação com esta*” (GMS Ak, iv p. 444).

Segundo Allison, dado que Kant conecta a “*autonomia diretamente à lei moral*” (Allison, 1990, p. 95) e que, no início da *Terceira Seção*, a causalidade natural é definida como “*uma heteronomia das causas eficientes*” (GMS Ak, iv p. 446), essas considerações

deram ensejo a uma linha de interpretação pela qual a vontade seria livre apenas nas hipóteses em que as ações fossem praticadas por respeito à lei moral. Em todas as demais situações, as ações seriam não apenas heterônomas, mas, justamente por não serem autônomas, causalmente determinadas (Allison, 2011, p. 296). Dados os problemas que isso claramente acarreta para o problema da imputação (a dizer, o indivíduo não é livre quando pratica uma ação que não é moralmente válida), a literatura secundária concebeu, observa Allison, duas maneiras de tratar essa questão. Alguns intérpretes afirmam que, em textos posteriores, Kant abandonou a ligação entre moralidade e autonomia e passou trabalhar com um conceito pré-moral de autonomia. Schneewind, por exemplo, observa que nessa concepção dispomos de um “*poder de escolha*” que é livre, e nos “*habilita a optar pela moralidade ou contra ela*” (Schneewind, 1998, p. 518). Outros autores, dos quais Rüdiger Bittner seria, para Allison, o principal representante, entendem que mesmo na *Segunda Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* haveria um conceito pré-moral de autonomia. O que é característico dessa leitura é que mesmo ações movidas por desejos e inclinações já suporiam alguma autonomia, na medida em que máximas são auto-impostas e refletem interesses que são tomados enquanto tais (Allison, 1990, p. 96).

Nenhuma dessas respostas, para Allison, é satisfatória. Ambas são problemáticas por não considerarem a centralidade da distinção entre liberdade prática, enquanto supondo uma espontaneidade limitada, e autonomia, enquanto relacionada ao conceito de liberdade transcendental. A segunda interpretação, além disso, parece atribuir pouca relevância à distinção entre ações autônomas e heterônomas, ao propor, claramente, que mesmo as ações movidas por inclinações e desejos já supõem alguma autonomia. Mais do que isso, pela última leitura, a autonomia parece estar sendo equiparada à liberdade em sentido prático. Isso parece reduzir, em importância, o deslocamento que leva Kant da espontaneidade prática requerida por ações praticadas por imperativos em geral, na *Crítica da Razão Pura*, à autonomia, enquanto propriedade de uma ação moral (Allison, 1990, p. 96). Como preservar a distinção entre autonomia e heteronomia de modo que ações heterônomas sejam, ainda assim, livres em sentido prático enquanto espontâneas (de uma forma limitada)?

Seguindo a interpretação de Paton, poderíamos primeiramente apelar para a distinção entre dois sentidos possíveis de heteronomia. A heteronomia, *qua* aplicada a

objetos inanimados (ou animais dotados de um *arbitrium brutum*), corresponde ao *modus operandi* da causalidade natural afirmada na *Segunda Analogia da Experiência*. Todavia, *qua* aplicada à ação humana, a heteronomia, embora expresse uma ação em conformidade com uma regra dada por objetos da sensibilidade (a dizer, inclinações e desejos que refletem interesses ligados à natureza sensível dos indivíduos), não implica uma *necessitação causal* segundo o *modus operandi* da causalidade natural. Isso porque, do ponto de vista prático, sujeitos são apenas afetados por estímulos sensíveis – característica que, como observa Paton, já está presente na definição de *arbitrium liberum* apresentada na *Crítica da Razão Pura* (Paton, 1971, p. 215). Enquanto seres racionais, agimos certamente na medida em que somos afetados por estímulos sensíveis, mas possuímos uma capacidade espontânea de representar determinadas condutas que a razão prescreve como devidas. Parece razoável afirmar que as reflexões de Kant sobre o agir racional, interpretadas à luz da tese da incorporação, exigem a distinção entre essas duas espécie de heteronomia. Textualmente, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, essa diferença parece estar presente na distinção entre uma “heteronomia da vontade” [*Heteronomie des Willens*] (GMS Ak, iv, p. 444) e uma “necessidade natural” [*Naturnotwendigkeit*] (GMS Ak, iv, p. 446), que é também definida como uma espécie de heteronomia, mas enquanto “propriedade da causalidade de todos os seres irracionais” [*aller vernunftlosen Wesen*] (GMS Ak, iv, p. 446).

O problema é que essa distinção pouco acrescenta em relação à autonomia enquanto propriedade da vontade. Na realidade, a compreensão dessa última noção parece estar intimamente ligada da independência que ações autônomas preservam em relação à “determinação por causas alheias” (GMS Ak, iv, p. 446). Vimos que, para Kant, o conceito positivo de liberdade, enquanto a capacidade de ser a vontade uma lei para si, *promana do* [*fließt aus*] conceito negativo de liberdade. É fundamental esclarecer, nesse ponto, em que sentido uma ação autônoma é independente de inclinações, já que mesmo ações movidas por imperativos de prudência supõem alguma espontaneidade e, nesse sentido, alguma independência em relação a estímulos sensíveis. O essencial é que a expressão ‘causas alheias’ deve ser compreendida, em sentido forte, como expressando a ausência de qualquer determinação por condições alheias à própria vontade, quer sejam

essas condições propriamente causas, quer sejam motivos de ordem sensível (incorporados a partir de estímulos sensíveis).

Ora, ações heterônomas refletem interesses que, em última instância, dizem respeito aos desejos (“*Bedürfnis*”)⁵⁰ de seres afetados sensivelmente. Mas, como vimos no capítulo anterior, essas inclinações não necessitam (determinam causalmente) os sujeitos. Um incentivo deve ser incorporado pelo sujeito, segundo a tese da incorporação. Em contraste com essa característica, uma ação autônoma não é caracterizada meramente pela independência em relação à determinação causal (que já é exigida por ações heterônomas), nem tampouco pela completa independência em relação às necessidades que se originam de estímulos sensíveis – dado que, enquanto seres sensíveis não podemos deixar de ser afetados por objetos da experiência⁵¹. Essa independência, no caso das ações autônomas, é, nos termos de Allison, uma “*independência motivacional, isto é, uma capacidade de auto-determinação independentemente de, e mesmo contrariamente a essas necessidades*” (Allison, 1990, p. 97).

Positivamente, pode-se afirmar que uma vontade autônoma toma razões para agir, que são independentes das inclinações ligadas à natureza sensível de seres humanos. Em outras palavras, para além dos incentivos relacionados a interesses empíricos, há uma outra espécie de incentivo que pode mover nossas ações. Em suma, atribuir à vontade a propriedade da autonomia é concebê-la como dotada da capacidade de agir por uma regra que não é imposta em função da satisfação de interesses e inclinações. Se os objetos não conferem essa espécie de interesse, então, dada a distinção exaustiva entre heteronomia e autonomia pela qual Kant opta (Allison, 1990, p. 99), e dado que mesmo uma vontade livre deve ser determinada por alguma lei (Allison, 2011, p. 286-287), o interesse deve provir da capacidade que a própria vontade possui de colocar, para si mesma, essa lei.

⁵⁰ Ao discutir esse ponto, Allison emprega a expressão “*needs*” (Allison, 1990, p. 97) para traduzir o termo “*Bedürfnis*” (GMS Ak, iv, p. 439), assim como Almeida, que emprega o termo “*necessidade*”, na edição bilingue da tradução para o português consultada. Todavia, é mais do que razoável conceber ações heterônomas voltadas não para a satisfação de necessidades pessoais, mas, por exemplo, para meros caprichos do indivíduo. Por esse motivo, optei pela utilização do termo “*desejo*”, ao invés de “*necessidade*”, em consonância, aliás, com primeira entrada do dicionário *Duden* para o termo “*Bedürfnis*” que apresenta a expressão “*Wunsch*” (“*desejo*”, em português) como sinônimo (Duden, 1989, p. 217). Na obra *Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*, Allison substitui o termo “*needs*” pela locução “*sensuous incentive*” (Allison, 2011, p. 291), algo como “*incentivo sensível*”.

⁵¹ Cf. nota 47.

Cumpra observar, enfim, que essa concepção de uma vontade que impõe a sua própria lei pressupõe não apenas a capacidade de agir por imperativos em geral⁵², mas, nos termos da passagem que inaugura a *Terceira Seção*, a liberdade em sentido transcendental, enquanto propriedade de uma causalidade que “*pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias*” (GMS Ak, iv, p 446). Como anteriormente sugerido, embora uma vontade livre em sentido prático não seja causalmente necessitada por estímulos sensíveis, tais estímulos afetam o sujeito e são condição necessária de uma ação heterônoma (e somados ao ato de incorporação do incentivo em uma máxima, constituem aquela que é condição necessária e suficiente de nossas ações). Uma ação autônoma exige a liberdade transcendental, na medida em que o sujeito pode incorporar incentivos que são independentes daqueles ligados aos desejos de seres que são afetados sensivelmente. Enquanto propriedade da vontade, a autonomia é a liberdade transcendental.

Mas, como bem observa Allison, a autonomia da vontade, além de ser definida como uma propriedade da vontade, é apresentada, por Kant, também como o princípio supremo da moralidade (Allison, 1990, p. 99; Allison, 2011, p. 277) ainda na *Segunda Seção*. Kant estabelece uma ligação entre a autonomia da vontade e o imperativo categórico, afirmando que o princípio da moralidade “*tem de ser um imperativo categórico*” que “*comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia*” (GMS Ak, iv, p. 440). Enquanto princípio da moralidade, a autonomia da vontade é o imperativo categórico. Kant afirma, aqui, que o imperativo categórico prescreve a autonomia, isto é, apresenta a própria autonomia da vontade como um dever. Nessa passagem, esse princípio é apresentado segundo a formulação do imperativo categórico do legislador universal: “*não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de*

⁵² Nesse ponto, é necessário fazer uma distinção entre dois sentidos de liberdade prática. Há um sentido mais amplo de liberdade prática, por assim dizer, que coincide com a capacidade de agir por imperativos em geral (típica de indivíduos que não são necessitados por estímulos sensíveis, embora sejam afetados por esses estímulos), sentido do qual seriam espécies a liberdade transcendental e a liberdade prática em sentido estrito. E há a liberdade prática em sentido estrito, pela qual um agente que não é necessitado por estímulos sensíveis, mas é afetado por tais estímulos, age enquanto toma como motivo para agir algum desses estímulos (ação heterônoma). A liberdade transcendental, no que diz respeito a seres racionais finitos, seria a característica da vontade de seres que não são necessitados por estímulos sensíveis e, embora afetados por tais estímulos, não os tomam como razão última de suas ações, uma vez que agem por uma lei que a vontade põe a si mesma, segundo o sentido de *independência motivacional* apresentado. Assim, embora seja contrária à *liberdade prática em sentido estrito*, a liberdade transcendental pressupõe a *liberdade prática em sentido amplo*. Na obra *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*, Allison claramente endossa essa distinção (Allison, 2011, p. 288).

sua vontade estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS Ak, iv, p. 440). É com base nessa afirmação e na sequência da *Segunda Seção* (que prossegue com a subseção intitulada *A heteronomia da vontade como a fonte de todos os princípios espúrios da moralidade*), que Allison conclui, primeiramente, que Kant afirma que somente uma vontade autônoma é capaz de agir com base no imperativo categórico. Em outras palavras, o que está sendo afirmado é que o imperativo categórico implica a autonomia da vontade, enquanto liberdade transcendental (isto é a possibilidade da incorporação de motivos que são independentes de estímulos sensíveis, ainda que o agente racional seja afetado por esses estímulos). A segunda importante conclusão que Allison apresenta é que somente uma teoria que atribui à vontade uma tal propriedade é capaz de justificar a moralidade (Allison, 1990, p. 99).

Para prosseguirmos na discussão, é importante distinguir as duas teses que Allison introduz nesse momento. A tese que afirma que o imperativo categórico implica a autonomia da vontade, acima reconstruída a partir da discussão da autonomia da vontade como propriedade da vontade e como princípio moral, é uma das implicações que constituem a tese da reciprocidade. Já a tese segundo a qual apenas uma vontade autônoma pode dar conta da moralidade, por sua vez, é uma tese metateórica sobre a fundamentação da moralidade, isto é, sobre a fundamentação do imperativo categórico⁵³. Basicamente, a justificação do imperativo categórico depende do reconhecimento da autonomia da vontade (liberdade transcendental), isto é, da atribuição da propriedade da autonomia, enquanto liberdade transcendental, à vontade.

Com o propósito de complementar essas considerações em relação à autonomia no contexto do agir racional e ao mesmo tempo caminhar em direção à compreensão justificação da moralidade na filosofia kantiana – que supõe uma dedução da lei moral (Allison, 1990, p. 201) –, é que devemos compreender a *tese da reciprocidade*, especialmente a partir da implicação que ainda não foi discutida, que afirma que a liberdade implica o imperativo categórico. Segundo a tese da reciprocidade, liberdade e moralidade (imperativo categórico) implicam-se reciprocamente, sendo a liberdade condição a um só

⁵³ Allison distingue lei moral de imperativo categórico. De maneira geral, o imperativo é prescritivo (envolve um “devo”) e, para deduzi-lo, é preciso acrescentar a tese da condição finita do agente. A lei moral é descritiva, embora seja também normativa Allison, 1990, p. 225; Allison, 2011, p. 274). Ambos são princípios práticos, mas diferem justamente no modo verbal. Para os propósitos da dissertação, não é tão relevante distinguir lei moral e imperativo categórico, motivo pelo qual vou tratá-los como equivalentes.

tempo necessária e suficiente da moralidade. Pela reconstrução de Allison, contudo, essa é apenas uma das etapas da justificação da lei moral.

Para facilitar a análise, cumpre registrar, por ora, apenas que o argumento por meio do qual Kant pretende justificar a moralidade possui duas premissas e uma conclusão. A primeira premissa afirma a liberdade e pode ser apresentada como afirmando que ‘*uma vontade absolutamente boa é livre em sentido transcendental*’. A segunda premissa afirma a tese da reciprocidade. E, por transitividade, a conclusão afirma que ‘*uma vontade absolutamente boa está submetida ao imperativo categórico*’. O argumento pode ser estruturado da seguinte maneira: i) *uma vontade absolutamente boa é livre em sentido transcendental*; ii) *a liberdade e o imperativo categórico implicam-se reciprocamente*, e; iii) *uma vontade absolutamente boa está submetida ao imperativo categórico*. Como será visto na próxima seção, dado que a implicação recíproca entre a liberdade e o imperativo categórico é analítica, a justificação da moralidade depende de um juízo sintético está envolvido na justificação da primeira premissa acima apresentada.

Para compreender como Kant pretende justificar a moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, entretanto, é essencial considerar, preliminarmente, os passos do argumento que Allison discute em favor da tese da reciprocidade. Depois de apresentar a vontade como uma espécie de causalidade típica de seres racionais e de definir a liberdade negativamente como a propriedade que essa vontade possui de atuar independentemente de causas alheias (conceito negativo do qual *promana* um conceito positivo), a tese da reciprocidade é formulada, ainda no início da *Terceira Seção*, na seguinte passagem:

Visto que o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis, segundo as quais por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis, nem por isso é de todo sem lei, mas, antes pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois, de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda. A necessidade da natureza era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo efeito só era possível segundo a lei que alguma outra coisa determinasse a causa eficiente à causalidade; o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei? A proposição, porém: a vontade é em todas as ações uma lei para si mesma, designa apenas o princípio de não agir segundo outra máxima senão aquela que também possa ter por objeto a si mesma como uma lei universal. Mas isso é exatamente a fórmula do imperativo categórico: portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa. (GMS Ak, iv, p. 446-447)

Essa passagem deixa claro, antes de mais nada, que a vontade, como uma espécie de causalidade, deve ser regida por leis, mas, na medida em que é uma vontade livre, por leis de natureza diversa daquelas que operam na natureza (Allison, 2011, p. 286-287). O que o argumento de Kant pretende demonstrar é que essas leis devem ser impostas pelo próprio sujeito e que a lei moral é justamente a espécie de lei que satisfaz essa condição de auto-imposição. Há dois problemas relacionados à compreensão dessa passagem. Em primeiro lugar, Kant não parece justificar adequadamente, ao menos nessa passagem, que a vontade deve ser regida por leis. Mais importante que isso, para os nossos propósitos imediatos, supondo-se que a vontade livre é regida por leis, não parece estar sendo demonstrado que essa lei tenha de ser uma lei moral (Allison, 1990, p. 203). O primeiro problema retoma a problemática da justificação da lei moral e será considerado, como já enfatizado, na próxima seção. Em suma, o ponto é que para mostrar o caráter vinculante da lei moral é preciso mostrar que a vontade é livre em sentido transcendental. O que nos interessa agora, todavia, é apenas compreender a implicação segundo a qual uma vontade livre deve ser regida por leis morais (que é uma das implicações que constitui a tese da reciprocidade).

É justamente com esse propósito que Allison discute a tese segundo a qual a liberdade e a lei prática incondicional implicam uma a outra reciprocamente. Isso supõe a distinção anteriormente apresentada entre máximas e princípios práticos objetivos. Como visto, o agir racional é a capacidade de agir segundo máximas. Seguindo a leitura de Allison, todavia, é preciso estabelecer uma ligação entre uma vontade livre e leis práticas objetivas (Allison, 1990, p. 204). O propósito dessa distinção é esclarecer o conteúdo do imperativo categórico e isso supõe a compreensão do sentido de universalidade em questão.

No texto, o intérprete retoma a afirmação segundo a qual máximas, enquanto planos de ação, estão sujeitas a um critério de razoabilidade e que um sujeito racional deve, por conseguinte, assumir como adequadas as razões que o levam a praticar uma determinada ação. O ponto é que essas razões devem ser tomadas como boas por qualquer agente racional: uma determinada razão ‘R’ justifica uma ação ‘A’ nas mesmas circunstâncias ‘C’ para todo indivíduo. Evidentemente, como observa Allison, na medida em que a justificação de uma determinada ação fica subordinada às circunstâncias nas quais ela é praticada, a modificação das circunstâncias pode implicar que a ação não seja justificada para algum indivíduo (Allison, 1990, p. 205). O que não se pode afirmar, entretanto, é que

ação ‘A’ é justificável para um indivíduo ‘S’ nas circunstâncias ‘C’, por razões ‘R’, mas não para um indivíduo ‘T’ que se encontre exatamente nas mesmas circunstâncias.

Esse “*teste de universalização*” funciona, prossegue Allison, como um padrão último que orienta as escolhas das máximas de alguém possuindo o “*estatuto de uma lei prática*” (Allison, 1990, p. 205). Mas esse teste de universalização parece não expressar outra coisa, senão o imperativo categórico segundo a formulação do legislador universal. Por conseguinte, um agente racional, ao agir por razões que considera boas, adota máximas à luz de uma lei prática incondicional que assume a forma do imperativo categórico.

Há, contudo, uma clara objeção nessa maneira de compreender a relação entre máximas e leis práticas incondicionais. O que essa reconstrução garante é apenas a universalização da máxima. Disso, todavia, não se segue que o indivíduo deva ao mesmo tempo querer, como uma lei universal, que todos se orientem segundo a mesma máxima que por ele está sendo adotada (Allison, 1990, p. 205-206). A possibilidade de querer a máxima da ação como lei universal é, na verdade, a exigência do imperativo categórico na formulação do legislador universal. Consideremos, a propósito, o exemplo de um egoísta racional, que pode muito bem admitir que outras pessoas ajam segundo os mesmos princípios egoísticos que orientam suas ações. A máxima ‘*vou agir de forma egoísta em todas as circunstâncias da minha*’ pode ser universalizada. Um egoísta racional, contudo, não pode querer isso sem contradição, isto é, sem tornar inexecutável uma vida segundo esses princípios. Em suma, o que a objeção pretende demonstrar é que não se pode derivar a moralidade do simplesmente do conceito de racionalidade que extraímos do critério de universalização.

Allison afirma, entretanto, que essa objeção não é decisiva. A questão é que Kant supõe concepção de um indivíduo que possui uma vontade livre em sentido transcendental (Allison, 1990, p. 206). Como visto, é possível distinguir um conceito de liberdade prática em sentido estrito⁵⁴ e uma liberdade transcendental. A primeira já pressupõe a capacidade de agir por imperativos (liberdade prática em sentido amplo), ainda que esses imperativos dependam, em algum sentido, de estímulos provenientes natureza sensível dos seres humanos. Um indivíduo cuja vontade é livre em sentido transcendental, por sua vez, possui

⁵⁴ Cf. nota 52.

uma independência em relação a interesses ligadas às suas inclinações que foi definida, anteriormente, como uma independência motivacional.

Parece claro, a partir dessa leitura, que um indivíduo pode ser livre em sentido prático (já que estímulos sensíveis não o necessitam causalmente), mas não em sentido transcendental. Um indivíduo que é livre em sentido prático (em sentido estrito) pratica ações heterônomas, dado que estímulos sensíveis são condições necessárias, embora não suficientes da escolha. A característica essencial de um indivíduo que é livre em sentido transcendental é, justamente, a capacidade que ele possui de escolher máximas passíveis de universalização que contrariem seus desejos enquanto ser sensível. A partir disso, o ponto é que a principal consequência de atribuímos a agentes racionais a liberdade em sentido transcendental é que certas vias de justificação das ações ligadas à natureza sensível do indivíduo estão bloqueadas (Allison, 1990, p. 208; Allison, 2011, p. 291). E a justificação das ações autônomas praticadas por agentes livres em sentido transcendental, prossegue Allison, depende da conformidade com uma lei prática incondicional, compreendendo-se como conformidade à lei moral o *fazer pela lei moral*, em contraposição com o *fazer tendo em vista um fim* que é característico das ações heterônomas.

O argumento em favor dessa tese é desenvolvido em dois passos. O primeiro é mostrar que essa conformidade com a lei prática incondicional é condição suficiente para a justificação de ações. Segundo o intérprete, esse passo não envolve maiores problemas: se uma máxima satisfaz o requisito de valer incondicionalmente para todo e qualquer ser racional, então ela vale independentemente de interesses pessoais particulares e está justificada. A dificuldade é mostrar que a conformidade com a lei prática incondicional é também condição necessária da justificação das ações. Essa dificuldade fica mais aparente a partir de uma objeção, comumente dirigida contra Kant, que afirma que, se a conformidade à lei prática incondicional é condição necessária da justificação de ações, mas a lei prática incondicional supõe uma independência motivacional em relação a interesses e desejos (típica de sujeitos livres em sentido transcendental), nenhuma ação que tenha fundamento nesses interesses parece passível de justificação (Allison, 1990, p. 209). Para resolver esse ponto, é preciso demonstrar que há uma equivalência entre justificação da moralidade das ações livres em sentido transcendental com uma lei prática incondicionada e, depois, mostrar que a lei prática incondicionada só pode ser o imperativo

categorico. Paralelamente, é preciso encontrar uma maneira de compreender como ações ligadas a interesses sensíveis também podem ser justificadas.

Em sua resposta, Allison começa por observar que a lei prática incondicional é um critério para avaliar tanto as ações obrigatórias, quanto as ações permissíveis. Ao que tudo indica, o fundamental nessa maneira de reconstruir o argumento de Kant é que, se determinadas vias de justificação não estão disponíveis para um sujeito livre em sentido transcendental (supondo, ao menos por enquanto, que o sujeito seja livre nesse sentido), então a lei prática incondicional funciona igualmente como um critério para avaliar a permissibilidade de determinadas máximas de ação. Mais uma vez, o problema é justificar ações baseadas em interesses e desejos de sujeitos livres em sentido transcendental. Como visto, há um sentido em que esse indivíduo escolhe independentemente de estímulos sensíveis, na medida em que opta por agir pela universalizabilidade das máximas. Mas como essas máximas podem também incorporar estímulos sensíveis, o sujeito livre em sentido transcendental é afetado por tais estímulos, não sendo independente deles. O ponto é que a conformidade à lei prática incondicional, para sujeitos livres em sentido transcendental, longe de excluir a possibilidade de justificação de ações baseadas em interesses em desejos, abrange a justificação de *quaisquer ações permissíveis*, inclusive daquelas que são baseadas em interesses e desejos que não conflitam com a lei prática incondicional. Por sua vez, se a conformidade à lei prática incondicional é compreendida como critério para avaliação dessas ações permissíveis atribuídas a sujeitos livres em sentido transcendental, então a liberdade transcendental e a lei prática incondicional implicam-se reciprocamente.

Seguindo a reconstrução de Allison, uma conhecida objeção pode nos auxiliar a avançar na tarefa de oferecer uma caracterização positiva da moralidade para Kant. O intérprete começa por observar que Kant parece reunir indistintamente todas as concepções que não vislumbram no princípio de autonomia a condição para a moralidade sobre a designação de ‘heteronomia’ (Allison, 1990, p. 101). Alguns críticos sugerem, mais além, que, para Kant, qualquer outro interesse que não aquele baseado no princípio de autonomia estaria sendo apresentado como a mera expressão de um interesse pessoal egoístico fundado na “*maximização do prazer e da satisfação*” (Allison, 1990, p. 102). Um autor que

atribui essa posição a Kant é, por exemplo, Bernard Willians.⁵⁵ O amparo textual dessas objeções estaria localizado, sobretudo, na *Crítica da Razão Prática*, no *Teorema III*, que afirma: “*Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto, de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria*” (KpV Ak, v, p. 40). Essa posição parece ser reforçada pela *Anotação I* que acompanha o teorema, na qual Kant equipara todas as espécies de prazer entre si, além de insistir “*na conexão entre inclinações e ações baseadas em inclinações e os sentimentos de prazer e dor*” (Allison, 1990, p. 102).

Para Allison, essa não é uma interpretação adequada da posição kantiana e uma distinção deve ser feita entre uma *ação baseada em uma inclinação* e uma *ação que visa a satisfação de uma necessidade pessoal*. Um indivíduo naturalmente preocupado com o bem-estar alheio, por exemplo, pratica ações certamente fundadas em uma inclinação pessoal, mas cujo intuito é, primordialmente, auxiliar outros indivíduos, e não a satisfação de necessidades pessoais. Esse exemplo aponta para uma distinção mais geral que deve ser feita entre o *fim de uma ação* e os *fundamentos que levam o indivíduo a adotar esse fim* (Allison, 1990, p. 103). O foco da crítica kantiana às doutrinas heterônomas é que não o fim, mas o fundamento das ações heterônomas é a maximização da satisfação, enquanto “*padrão nos termos do qual máximas específicas ou cursos de ação devem ser avaliados*” (Allison, 1990, p. 103). Por conseguinte, ações heterônomas não podem ser reduzidas a ações meramente egoísticas, por serem compatíveis com uma infinidade de fins, inclusive aqueles fundados em inclinações tendentes à satisfação dos interesses de outros.

Podemos reforçar essa observação destacando que a mesma distinção entre os fins e os fundamentos da ação, explícita na *Primeira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes* na passagem em que Kant afirma que “*uma ação por dever tem seu valor moral não no intuito a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida*” (GMS Ak, iv, p. 399), é que permite estabelecer o critério segundo o qual agentes morais conscientes agem: um fim moralmente válido é visado não meramente por ser representado como um dever, mas por expressar, antes, uma exigência que é fruto de razões morais para agir (Allison, 1990, p. 103). O fim, como se extrai da passagem indicada, não é o que atribui à ação a sua validade moral. A centralidade da distinção fica ainda mais clara

⁵⁵ Cf. nota 5.

quando, pouco antes de recusar que uma ação moral extraia seu valor dos fins visados pelo agente, Kant distingue as ações praticadas “*por dever*” [“*aus Pflicht*”], das ações meramente “*em conformidade com o dever*” [“*pflichtmäßig*”] (GMS Ak, iv, p. 398), afirmando que apenas no primeiro caso a ação possui um valor intrínseco e é moralmente válida.

Não obstante ações heterônomas não possam ser reduzidas a ações meramente egoísticas, como sustentam alguns críticos, é fato que Kant aparentemente não vê nas ações guiadas por imperativos hipotéticos o predicado que se exige de uma ação genuinamente moral, cujos fundamentos não repousam sobre interesses ligados a objetos empíricos. É a atribuição da autonomia à vontade, prossegue Allison, que permite conceber uma ação guiada não por imperativos hipotéticos, mas por um imperativo categórico (Allison, 1990, p. 104). E a independência em relação a interesses sensíveis é a nota característica do imperativo categórico que, agora, Kant apresenta segundo a fórmula do *legislador universal*: “*não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer*” (GMS Ak, iv, p. 440). Como extrair dessa última formulação a independência de interesses sensíveis⁵⁶ característica de ações autônomas? Allison encontra na seguinte passagem a justificação para tese segundo a qual a fórmula do legislador universal evidencia a autonomia como propriedade da vontade:

Com efeito, se pensamos uma tal vontade, então, muito embora uma vontade que está sob leis possa ainda estar ligada a essa lei mediante um interesse, é impossível, no entanto, para uma vontade que é ela própria supremamente legisladora depender enquanto tal de um interesse qualquer; pois tal vontade dependente precisaria ainda ela própria de uma outra lei que restringisse o interesse de seu amor de si à condição de uma validade para uma lei universal. (GMS Ak, iv, p. 432)

O detalhe a ser observado é que agentes que escolhem máximas segundo essa formulação do imperativo categórico devem proceder de tal maneira que concebam a si mesmos que indivíduos que elaboram uma lei universal, isto é, uma lei válida para qualquer ser racional. Se a vontade pode atuar como lei para si mesma, supondo-se a liberdade

⁵⁶ Allison afirma que “*toda máxima reflete um interesse subjacente do agente, o qual dá a razão para adotar a máxima*” (Allison, 1990, p. 90). Ora, o imperativo categórico fornece razão para a adoção de máximas, do que se segue que poderíamos falar de interesses puros. Paralelamente, há a noção de ‘*agir por interesse*’, na qual a palavra ‘*interesse*’ parece ser usada de maneira pejorativa. É nesse sentido que ‘*interesse*’ parece estar sendo compreendida na passagem que será citada a seguir (GMS Ak, iv, p. 446-447).

transcendental como a capacidade de “*ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias*” (GMS Ak, iv, p. 446) e como a “*propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei*” (GMS Ak, iv, p. 446), então a independência de interesse se segue analiticamente do imperativo categórico (Allison, 1990, p. 105). O essencial é que uma vontade que opera independentemente de causas alheias e concebe uma lei que respeita o critério de universalidade, concebe uma lei aplicável indistintamente a todo e qualquer indivíduo moralmente consciente, isto é, uma lei prática incondicional. Essa vontade demanda uma independência motivacional, nos termos da definição anteriormente apresentada, justamente por envolver uma espécie de deliberação cujas escolhas são motivadas não por interesses ligados às condições particulares de indivíduos afetados sensivelmente, mas por princípios que todo agente racional, a despeito das afecções da sensibilidade, é capaz de reconhecer como válidos para todo indivíduo racional.

Demonstrada a relação entre liberdade transcendental e uma lei prática incondicional, é preciso compreender o imperativo categórico é introduzido nessa discussão, especialmente à luz da objeção, anteriormente já apontada, que afirma que não se pode passar da universalização de uma máxima, para a formulação do imperativo categórico do legislador universal, que demanda, mais do que a universalização da máxima, que o indivíduo possa querer ao mesmo tempo a universalização daquela máxima. A chave para a compreensão dessa passagem, mais uma vez, é a suposição da liberdade transcendental. O ponto é que, para sujeitos livres em sentido transcendental, a conformidade à lei prática incondicional deve envolver razões para a adoção da máxima. Uma máxima deve ser adotada por se conformar à lei prática incondicional (Allison, 1990, p. 213).

Que a conformidade à lei prática incondicional deva ser a razão da adoção de uma máxima implica, por sua vez, que a mera forma legislativa da lei prática incondicional deve oferecer um fundamento determinante para a vontade (já que máximas fundadas em interesses e inclinações podem ser adotadas desde que não conflitem com a lei prática incondicional), o que nada mais é do que a exigência do imperativo categórico. Se o ponto de partida é um sujeito cuja vontade é livre em sentido transcendental, a conformidade à lei prática incondicional, na medida em que envolve razões tomadas enquanto razões (extraídas da forma legislativa da lei), implica que o indivíduo deve escolher máximas que

respeitam o requisito de universalidade. Não se trata de meramente adotar máximas passíveis de universalização, mas de adotá-las justamente em nome da (ou, ainda, pela) possibilidade de universalização da máxima enquanto plano de ação. Por conseguinte, como conclui Allison, não é possível afirmar a liberdade transcendental em sentido transcendental e rejeitar o imperativo categórico (Allison, 1990, p. 213). Em outras palavras, a liberdade transcendental implica o imperativo categórico. Essa é a outra implicação que (juntamente com aquela que afirma que o imperativo categórico implica a liberdade) constitui a tese da reciprocidade. Para oferecer uma caracterização completa da reflexão kantiana sobre a moralidade nesse texto, precisamos passar à breve discussão da próxima seção, que trata da justificação da lei moral a partir da dedução da lei moral (e do imperativo categórico).

5.2 NOTA SOBRE A DEDUÇÃO DA LEI MORAL NA *TERCEIRA SEÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES*

O propósito fundamental da *Terceira Seção* é justificar o *princípio supremo da moralidade*. Segundo Allison, Kant procura oferecer essa justificação por intermédio de uma dedução da lei moral que supõe, como um de seus passos, a tese da reciprocidade, discutida na seção anterior. Na seção anterior, anunciei o problema da justificação como uma tese metateórica sobre a fundamentação da moralidade e expus o argumento a partir do qual Kant pretende oferecer essa justificação com a seguinte estrutura: i) *uma vontade absolutamente boa é livre em sentido transcendental*; ii) *a liberdade e o imperativo categórico implicam-se reciprocamente*, e; iii) *uma vontade absolutamente boa está submetida ao imperativo categórico*. Na seção anterior, considerei a premissa ii). É chegado o momento de considerar os problemas relacionados à premissa i). Vale acrescentar que essa seção não tem o propósito de exaurir a discussão em tela, mas apenas o de apresentar brevemente o percurso da *Terceira Seção*, assim como o de indicar uma possível razão pela qual Kant não obtém êxito na tentativa de justificação da moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Podemos inicialmente recorrer à distinção entre heteronomia e autonomia para compreender o que é essencial para a justificação da lei moral. O problema é compreender

por que, segundo Kant, a heteronomia não é capaz de dar conta da moralidade. Pela reconstrução de Allison, o argumento de Kant retoma a noção de *Revolução Copernicana* introduzida no *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*. Em síntese, não seria possível justificar o imperativo categórico (isto é, justificar a moralidade), anteriormente definido como uma lei prática universal e irrestrita que comanda de forma absoluta, se os objetos condicionassem a concepção de moralidade. Uma concepção de moralidade segundo a qual os objetos condicionassem ações morais estaria fundada em imperativos hipotéticos cujo caráter vinculante está ligado a interesses relacionados aos desejos de seres que são afetados sensivelmente e possuem inclinações e desejos correspondentes (Allison, 2011, p. 171). Nesse caso, todavia, não seria possível satisfazer os critérios de necessidade e universalidade, dado que os imperativos comandariam de forma apenas condicional e estariam sempre vinculados a condições particulares dos sujeitos. E, como visto na seção anterior, somente uma vontade autônoma, livre em sentido transcendental, consegue eleger motivos que não estão relacionados a interesses sensíveis. É preciso atribuir à nossa vontade a propriedade da autonomia para que estejamos vinculados ao imperativo categórico.

Feita essa breve introdução, é preciso esclarecer que, no texto da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a dedução da lei moral parece supor um “*argumento preparatório*” – introduzido após a apresentação da *tese da reciprocidade* – que pretende demonstrar que a “*liberdade deve ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais*” (Allison, 1990, p. 214-215; Allison, 2011, p. 307). O intuito desse preparo é demonstrar que a lei moral aplica-se a todos os seres racionais dotados de vontade. Como a justificação desse fato dependeria da tese que uma vontade livre em sentido transcendental implica uma vontade submetida à lei moral (primeira parte tese da reciprocidade), então é de se esperar que Kant justifique que a liberdade transcendental tenha de ser pressuposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais.

A razão de ser do emprego dessa estratégia é muito clara. Na impossibilidade de oferecer uma prova teórica da liberdade, Kant procura apelar para um argumento mais fraco fundado, justamente, na necessidade de pressupor essa ideia (Allison, 2011, p. 302). Esse argumento preparatório é construído em dois passos (Allison, 1990, p. 215). Sucintamente, o primeiro afirma que *todo agente racional tem de agir sob a ideia da liberdade*

transcendental. O segundo, por sua vez, estabelece que *todo agente que age sob a ideia de liberdade é, de um ponto de vista prático, realmente livre* (GMS Ak, iv, p. 448). O primeiro passo parece expressar a exigência pela qual, para concebermos um agente racional, temos de pensar que a ação é resultado de uma capacidade racional. O ponto é que uma capacidade de ação é racional na medida em que o sujeito adota incentivos, inclusive contrários à suas inclinações sensíveis, como razões para agir. E, como visto, esse ato de adotar razões supõe liberdade. Já o segundo passo parece estabelecer que, da necessidade de se pressupor a liberdade, isto é, de o indivíduo só poder agir sob a ideia de liberdade, seguem-se todas as consequências advindas da avaliação moral que se seguiriam caso o indivíduo fosse realmente livre. Assim, se a submissão a uma determinada lei moral é uma consequência do fato de o agente racional ser livre, tal submissão também seria uma consequência do fato de o agente só poder agir sob a ideia de liberdade.

Esse argumento, contudo, é problemático. Parece haver uma passagem ilícita da afirmação segundo a qual nos consideramos como (acreditamos que somos) seres livres em sentido transcendental para a afirmação segundo a qual somos “*realmente*” livres. Como visto acima, seria mediante essa passagem que se justificaria que estamos submetidos às leis às quais estaríamos submetidos se fosse possível provar teoricamente a liberdade. Em suma, o problema é que haveria um salto de *crer que p* para *p*. Desse modo, pode-se dizer que a a liberdade, nesse argumento, seria fruto de uma mera pressuposição⁵⁷. E como a justificação do princípio da autonomia (e da moralidade) dependeria de uma justificação prévia da liberdade transcendental, se a liberdade transcendental fosse meramente pressuposta, em vez de demonstrada no argumento, ainda não teríamos conseguido justificar a moralidade.

Entretanto, esse problema não pode ser apresentado como uma objeção à estratégia argumentativa kantiana. Em primeiro lugar, porque Kant parece reconhecer a dificuldade em seu argumento, quando esclarece, na sequência do texto, que tudo parece suceder como se “*apenas pressupuséssemos na ideia da liberdade a lei moral, a saber, o princípio da autonomia da vontade ele mesmo, sem que pudéssemos provar por si mesmas sua realidade e necessidade objetivas*” (GMS Ak, iv, p. 449). Em segundo lugar, porque Kant

⁵⁷ A pressuposição da liberdade da vontade nesse argumento não deve ser confundida com a aludida necessidade da pressuposição da ideia da liberdade, a qual se refere à necessidade de um agente racional agir sob tal ideia, necessidade que dá título à seção que contém o argumento preparatório.

apresenta explicitamente uma objeção ao caminho de prova esboçado no argumento preparatório, sugerindo que este seria um argumento circular.

Segundo Allison, Kant é levado a “*proceder como se o argumento preliminar tivesse feito pouco em direção à afirmação da validade da lei moral*” (Allison, 1990, p. 217; Allison, 2011, p. 276), explorando uma via para a justificação da lei moral que é introduzida a partir indicação do problema adicional do “*círculo oculto*” (Allison, 2011, p. 311). Esse problema é descrito em duas passagens. Na primeira, Kant afirma que tudo ocorre como se, no fim das contas, “*nós nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob leis morais na ordem dos fins, e pensamos-nos depois como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade*” (GMS Ak, iv, p. 450). Na segunda passagem, esse círculo residiria

em nossa inferência da liberdade à autonomia e desta à lei moral, a saber, a suspeita de que talvez tivéssemos tomado por fundamento a ideia da liberdade só por causa da lei moral, a fim de inferi-la por sua vez da liberdade: por conseguinte, de que não teríamos conseguido indicar qualquer razão para essa lei, mas que só poderíamos propô-la como petição de um princípio, que as almas de boa índole de bom grado hão de nos conceder, mas nunca como uma proposição passível de prova. (GMS Ak, iv, p. 453)

Allison interpreta o argumento do círculo oculto como uma crítica kantiana cujo propósito é, justamente, o de demonstrar a justificação da lei moral exige um passo adiante para além da tese da reciprocidade (que estabelece a equivalência entre a liberdade e a lei moral) e da pressuposição da liberdade transcendental discutida no argumento preliminar na *Terceira Seção*. Ao que parece, a questão é que o máximo que conseguimos extrair para a compreensão do problema da moralidade a partir de ambas é que devemos crer que somos submetidos à lei moral na medida em que também cremos que somos livres, e, em contrapartida, que não podemos nos considerar agentes racionais dotados de vontade sem ao mesmo tempo tratarmos nossa vontade como livre (Allison, 1990, p. 221). Por essa via de argumentação, todavia, não fica claro como a lei moral pode ser justificada. Em suma, podemos afirmar que a questão é compreender como podemos justificar a liberdade transcendental sem simplesmente pressupor a sua ideia, como ocorre no argumento

preliminar, ou sem a ameaça do círculo oculto que surge da tentativa de *justificar* a liberdade a partir da lei moral.⁵⁸

O caminho para solução, que é indicado por Kant logo na sequência, consiste em “*investigar se nós, quando nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes a priori não adotados um outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos segundo nossas ações como efeitos que vemos diante de nossos olhos*” (GMS Ak, iv, p. 450). Para contornar o problema do círculo, Kant apela para a distinção entre pontos de vista segundo os quais seres racionais devem considerar a si mesmos. Em um deles, somos seres racionais causalmente condicionados do mundo sensível, ao passo que, no outro, membros do mundo inteligível cujas ações são livres. Kant afirma que “*nos transferimos como membros para o mundo inteligível e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência, a moralidade*” (GMS Ak, iv, p. 453). Como observa Allison, o pertencimento ao mundo inteligível oferece a premissa a partir da qual a liberdade e a submissão à lei moral podem ser afirmadas sem que sejam ameaçadas pela circularidade sugerida (Allison, 1990, p. 221; Allison, 2011, p. 301). Embora a tese da reciprocidade estabeleça uma equivalência entre liberdade e lei moral (que é analítica), o ponto é que a liberdade não será *justificada* a partir da lei moral. A liberdade é uma ideia segundo a qual agimos na medida em que nos “*transferimos*” para esse mundo inteligível (adotamos ponto de vista em que consideramos os agentes como membros de um mundo inteligível).

É por intermédio do recurso ao mundo inteligível que se estabelece a ligação entre uma vontade moralmente boa (que compreende a vontade finita, de um ser afetado por estímulos sensíveis) e a liberdade transcendental. Justificado que uma vontade moralmente boa é livre em sentido transcendental e dada a tese da reciprocidade, conclui-se que a vontade moralmente boa está submetida à lei moral. Para extrair essa conclusão, é preciso justificar que somos seres que tomam parte, de alguma maneira, nisso que se concebe como

⁵⁸ A rigor, a explicação de Allison para o problema do círculo vicioso, a despeito da terminologia empregada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é que a argumentação envolveria uma petição de princípio, a pressuposição de que a liberdade transcendental seria uma propriedade de todo agente racional, quando essa propriedade deveria ser justificada, ainda que apenas de um ponto de vista prático, não teórico, já que, segundo Kant, não haveria demonstração teórica da realidade da liberdade. Na obra *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*, Allison explicitamente reconhece que o argumento é uma *petição de princípio* e não um *circulus in probando* (Allison, 2011, p. 315).

mundo inteligível. Somente depois de justificar essa primeira tese, é possível compreender que, enquanto membros desse mundo inteligível, somos seres submetidos à lei moral.

Em relação ao primeiro passo, a razão é reconstruída mais uma vez como uma capacidade teórica espontânea por intermédio da qual “*temos a consciência de uma capacidade que não podemos conceber como sensivelmente condicionada*” (Allison, 1990, p. 222; Allison, 2011, p. 325). O ponto é que nossa espontaneidade epistêmica, reconstruída no capítulo anterior a partir da noção de generalidade, é um indício dessa capacidade que não pode ser reduzida à mera receptividade da sensibilidade. E é essa espontaneidade epistêmica que legitima a passagem ao mundo inteligível em um movimento que, observa Allison, corre em paralelo com a observação feita na *Crítica da Razão Pura*, no início da *Dialética*, em que Kant afirma que nos concebemos não apenas de um ponto de vista fenomênico, mas como possuindo um caráter meramente inteligível (KrV, B575). Na *Terceira Seção*, isso fica claro quando Kant afirma que, “*enquanto inteligência (portanto, não do lado de suas forças inferiores), um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível*” (GMS Ak, iv, p. 452). Em suma, o primeiro passo é a reafirmação da tese já explorada na *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual possuímos uma capacidade para representar uma ordem distinta daquela que representamos a partir da nossa sensibilidade.

O segundo passo é, com já afirmado, o deslocamento do pertencimento ao mundo inteligível à racionalidade e à posse, por uma vontade moralmente boa, da propriedade da liberdade (transcendental). Allison indica duas passagens em que essa relação é estabelecida. Em um primeiro momento, Kant afirma que o “*ser racional inclui-se enquanto inteligência no mundo inteligível e é apenas como uma causa eficiente pertencente a este mundo que dá o nome de vontade à sua causalidade*” (GMS Ak, iv, p. 453). Mais adiante, o mundo inteligível é apresentado como “*um ponto de vista que a razão se vê necessitada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma enquanto prática*” (GMS Ak, iv, p. 458). O problema é que nenhuma dessas afirmações deixa claro de que maneira o conceito de mundo inteligível e a vontade de um ser racional livre em sentido transcendental estão conectados. Para deixar claro o que está em questão, Kant tem de lidar com o problema já indicado na *Crítica da Razão Pura*, posteriormente reiterado no argumento preliminar da *Terceira Seção*, de não se poder passar imediatamente da crença,

ou, ainda, consciência da liberdade, para a afirmação dessa liberdade. Em outras palavras, a consciência de termos uma vontade não implica que de fato sejamos dotados de uma vontade e que não possa suceder, no fim das contas, que sejamos movidos por mecanismos naturais.

A introdução do conceito de mundo inteligível, pela leitura de Allison, afasta qualquer dúvida quanto ao caráter racional de nossas ações justamente por, supondo o idealismo transcendental, restringir a atividade da causalidade da razão ao mundo inteligível (Allison, 1990, p. 224; Allison, 2011, p. 329). Na medida em que nos concebemos como membros do mundo inteligível, condição na qual nos reconhecemos a partir de nossa espontaneidade teórica, atuamos segundo uma causalidade da razão que, enquanto pertencente a seres compreendidos de um ponto de vista meramente inteligível, não pode ser reduzida a um mecanismo natural.

Mas a dedução da lei moral conduz à dedução do imperativo categórico (Allison, 2011, p. 274) que, no fim das contas, explicita, sob a forma de um comando, a “*característica essencial da consciência ética (a consciência do dever)*” (Allison, 1990, p. 225)⁵⁹. E é por esse motivo que ela exige a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível. De acordo com Kant, fossemos membros exclusivamente do mundo inteligível, nossas “*ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura*” (GMS Ak, iv, p. 453), ao passo que, “*enquanto ações de uma mera peça no mundo sensível, teriam de ser tomadas como inteiramente conformes à lei natural dos apetites e inclinações*” (GMS Ak, iv, p. 453). A partir disso, o argumento kantiano prossegue com uma longa passagem em que é introduzida a tese segundo a qual o mundo inteligível opera como fundamento (“*Grund*”) do mundo sensível:

porque o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, por conseguinte também das leis do mesmo, sendo, portanto, imediatamente legislador com respeito à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível) e tendo, portanto, de sere também pensado como tal, terei de me reconhecer como inteligência, embora, por outro lado, como um ser pertencente ao mundo sensível, ainda que submetido à lei do primeiro, isto é, da razão, que contém na ideia da liberdade a lei do mesmo, e, portanto, da autonomia da vontade: consequentemente, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos e as leis conformes a esse princípio como deveres. (GMS Ak, iv, p. 453)

⁵⁹ Cf. nota 53.

O cerne desse argumento é que, desde que o mundo inteligível é fundamento do mundo sensível e suas leis, e desde que a vontade de seres que tomam parte no mundo inteligível está sujeita às leis da razão, a vontade deve operar, igualmente, como um fundamento do mundo sensível. Todavia, seres dotados de um caráter empírico e submetidos às condições da sensibilidade, mas conscientes de possuírem uma vontade que opera como uma causa eficiente, apreendem a lei moral como um comando incondicional, isto é, como um *dever*. Como conclui Kant, o “*eu devo*”, do ponto de vista moral, só é representado com esse caráter imperativo porque o sujeito “*se considera ao mesmo tempo como um membro do mundo sensível*” (GMS Ak, iv, p. 455).

Assim como Allison, Paton observa com propriedade que, a despeito da terminologia empregada, especialmente diante do uso do termo “*mundo*” (mais especificamente “*Verstandeswelt*” e “*Sinnenwelt*”), Kant não sustenta, nas passagens em questão, que temos de falar em dois mundos ontologicamente distintos (Allison, 2011, p. 322; Paton, 1971, p. 228). Essa discussão foi objeto de longo tratamento no primeiro capítulo, por ora cumprindo reiterar, apenas, que o idealismo transcendental sustenta que “*há apenas um mundo, mas que pode ser considerado de dois pontos de vista diferentes*” (Paton, 1971, p. 228). O que importa compreender, mais fundamentalmente, é a tese que afirma que o mundo inteligível é fundamento do mundo sensível.

Mais uma vez, Kant não introduz aqui uma tese nova. Na *Crítica da Razão Pura*, ao distinguir caráter empírico e caráter inteligível, Kant afirma que os fenômenos encontram seu fundamento (“*Grund*”)⁶⁰ em um “*objeto transcendental que os determine como meras representações*” (KrV, B566). Paton salienta que a noção de fundamento não supõe uma relação causal (Paton, 1971, p. 230). Com efeito, também vimos no primeiro capítulo que os objetos nos afetam causalmente enquanto fenômenos, isto é, objetos que satisfazem as condições exigidas pela nossa cognição humana. Uma vez que recusamos a possibilidade de conceber que as coisas em si mesmas nos afetem causalmente, em que sentido podemos compreender que isso que não é objeto de nossa cognição sensível é, entretanto, um fundamento daquilo que nos afeta por intermédio da sensibilidade? A melhor maneira de interpretar essa tese parece depender de sustentarmos, antes de mais nada, que, na medida

⁶⁰ No original: “*Denn, da diesen, weil sie an sich keine Ding sind, ein transzendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als bloße Vorstellungen bestimmt*” (KrV, B566).

em que somos afetados por objetos que são dependentes das nossas capacidades cognitivas, podemos tomar os objetos na medida em que desconsideramos as propriedades que a eles atribuímos na relação com nossa sensibilidade. A partir disso, esse aspecto é fundamento dos objetos na relação com nossa sensibilidade na medida em que dependemos de ao menos supor, como hipótese, um objeto tratado segundo um modo de consideração em que ele é independente de nossas capacidades cognitivas e cujas propriedades, por esse motivo, desconhecemos.

Com efeito, se concebemos os objetos dessa perspectiva e, ao assumirmos esse ponto de vista, não mais dispomos de lastro epistêmico para atribuir aos objetos as propriedades de fenômenos, temos condições de conceber uma causalidade da vontade não submetida à forma temporal, cujo *modus operandi* suponha uma atuação livre independente de causas anteriores. Nesse registro, essa causalidade da vontade é capaz de operar no mundo fenomênico enquanto expressão de nossas ações compreendidas segundo um outro ponto de vista, a dizer, o ponto de vista moral de avaliação de nossos atos.

A oposição entre mundo inteligível e mundo sensível (exigida pela dedução do imperativo categórico) pode ser reconstruída nos termos da oposição entre uma vontade pura, que deseja tudo aquilo que a lei moral prescreve – enquanto vontade de um indivíduo que é membro exclusivamente do mundo inteligível (GMS Ak, iv, p. 453) – e uma vontade submetida a inclinações e desejos (mas não causalmente necessitada por esses estímulos) que possui demandas incondicionais, representadas por imperativos (dada a finitude de seres sensíveis) que um indivíduo livre em sentido transcendental deve, justamente, satisfazer.

Em linhas gerais, esse é o argumento, da maneira que Allison o reconstrói, pelo qual Kant pretende apresentar uma dedução da lei moral e do imperativo categórico a partir da noção de mundo inteligível. Para concluir essa seção e, com isso, o presente capítulo, gostaria de considerar brevemente, também a partir da leitura de Allison, uma das possíveis razões pelas quais essa dedução não é satisfatória. As duas dificuldades indicadas pelo intérprete estão ligadas a ambiguidades nos conceitos fundamentais de mundo inteligível e vontade (ou razão prática)⁶¹.

⁶¹ No livro *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*, Allison rejeita essa crítica afirmando ter sustentado uma crítica muito forte ao argumento nesse ponto. Em síntese, no texto mais atual, Allison afirma que a passagem do sujeito ao mundo inteligível, compreendida como uma tese acerca de um

Como visto, é na passagem da posse da razão para o pertencimento ao mundo inteligível que está localizado o movimento fundamental da dedução da lei moral, por ser justamente o conceito de mundo inteligível que proporciona a premissa que permite eliminar as dúvidas que ameaçam a compreensão de nossa vontade como uma causalidade da razão. Ocorre que, ao argumentar em favor dessa tese, Kant emprega dois conceitos distintos de mundo inteligível sem justificar a passagem de um para o outro. Um deles Allison reconhece como sendo o conceito de “*Verstandeswelt*” (GMS Ak, iv, p. 453), que é definido negativamente, por contraposição ao conceito de mundo sensível, como um conceito que excepciona as condições da sensibilidade (Allison, 1990, p. 227). Todavia, desse conceito, Kant passa para o conceito de “*intelligibelen Welt*” (GMS Ak, iv, p. 458) que, mais do que excepcionar as condições da sensibilidade, supõe, positivamente, um mundo regido por leis morais. Essa distinção expressa a oposição, apresentada na *Crítica da Razão Pura*, entre *noumenon em sentido negativo*, isto é, a coisa “*enquanto não é objeto de nossa intuição sensível*” (KrV, B307), e *noumenon em sentido positivo*, a dizer, “*um objeto de uma intuição não sensível*” (KrV, B307)⁶². Segundo Allison, somente o segundo conceito é capaz de ligar a posse de razão à submissão da lei moral, mas a espontaneidade teórica é capaz de justificar apenas o conceito de “*Verstandeswelt*”.

Por fim, a ambiguidade que macula a noção de vontade e razão prática está intimamente relacionada a esse primeiro problema (Allison, 1990, p. 228). No essencial, pelo conceito de “*Verstandeswelt*” somos livres apenas em sentido prático, quando, para levar a cabo a tarefa de deduzir a lei moral, a pressuposição da liberdade transcendental deve ser mediada pelo conceito de “*intelligibelen Welt*”, que garante que a vontade, mais do que espontânea em sentido prático, é autônoma.

ponto de vista a partir do qual a razão deve ser tomada como prática (e não como uma tese metafísica), conjugada à tese da reciprocidade (que, conforme Allison, por si só, seria suficiente para mostra que estamos submetidos a uma lei moral) garante que vontade é autônoma (Allison, 2011, p. 330). No último texto, o foco da crítica de Allison é demonstrar que o argumento não demonstra que estamos vinculados pela lei moral.

⁶² No original, a oposição é feita entre as locuções “*ein Ding (...) so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*” (KrV, B307) para noumenon em sentido negativo, e “*ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung*” (KrV, B307) para noumenon em sentido positivo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dados os propósitos da presente investigação, cumpre-nos apresentar algumas conclusões, ainda que provisórias, acerca da relação que se pode estabelecer entre as filosofias prática e teórica de Kant, sobretudo, como proposto ao longo do texto, na *Crítica da Razão Pura* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Retomando as considerações iniciais do trabalho, o ponto nodal da análise aqui desenvolvida é, sem dúvida, a aparente tensão entre causalidade natural e liberdade, anunciada já no *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, que o idealismo kantiano se propõe a solucionar. Sucede que a análise dessa questão central, no âmbito dessa dissertação, supõe um recuo, pautado pelas discussões da literatura secundária, em relação às possíveis interpretações das teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo. Mais particularmente, essa investigação supõe um recuo em direção à interpretação epistemológica de Henry Allison do idealismo transcendental. Essa estratégia metodológica traz importantes consequências para a compreensão da solução que Kant propõe na tentativa de reconciliar liberdade e causalidade na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura* e, por conseguinte, para a compreensão do pensamento moral kantiano na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É principalmente nessas consequências que as considerações tecidas daqui em diante pretendem se centrar.

Como visto no primeiro capítulo, o idealismo transcendental e, por conseguinte, a tese da idealidade transcendental do tempo, podem ser lidas segundo a tese dos dois aspectos ou segundo a tese dos dois mundos. Nessa investigação, seguindo sobretudo a interpretação de Allison, reconstruímos o pensamento kantiano de modo a sugerir que as duas teses podem ser compreendidas como teses de prudência epistêmica pela qual tudo o que Kant pretende fazer é distinguir fenômeno e coisa em si como aspectos de um mesmo objeto que, no primeiro caso, é considerado na relação com as condições sensíveis temporais e espaciais da cognição humana, e, no segundo, é tomado na medida em que abstraímos de tais condições. Em contraste com a leitura ontológica de Guyer examinada no primeiro capítulo, por exemplo, uma leitura epistêmica forte defende que, segundo o aspecto em que o objeto é tomado como coisa em si mesma, tudo o que Kant pretende afirmar é que, dadas as limitações impostas pelo nosso aparato cognitivo, não dispomos de

fundamentos epistêmicos para afirmar se o objeto possui ou não propriedades temporais e espaciais. Além de reduzir o peso ontológico do idealismo transcendental, essa tese apresenta a vantagem de oferecer uma resposta para a objeção da alternativa negligenciada, conforme discutido com maior profundidade no primeiro capítulo.

As implicações dessa interpretação para a resolução do conflito entre causalidade e liberdade devem ficar mais claras se apontarmos preliminarmente as conclusões que obtivemos com a discussão do segundo capítulo, cujo propósito foi considerar os argumentos *Segunda Analogia da Experiência*. O principal avanço obtido com essa discussão foi a indicação de uma tentativa de justificação do caráter irrestrito do princípio de causalidade a partir daquele que se denominou um argumento a partir do caráter *a priori* e intuitivo do tempo uno.

Para sintetizar o que foi desenvolvido ao longo do trabalho, consideradas as provas que Kant introduz na *Estética Transcendental*, o tempo uno, enquanto *a priori* e representado por meio de uma intuição, supõe uma anterioridade em relação às limitações do próprio tempo. Uma vez assumida a anterioridade do tempo uno, as limitações do tempo uno devem estar baseadas em algo que seja exterior à representação do próprio tempo uno. Dado o princípio kantiano pelo qual “o tempo não pode ser percebido por si mesmo” (KrV, B233), de que maneira essas limitações, especialmente no caso do modo de determinação do tempo segundo a sucessão (KrV, B219), podem ser representadas?

O ponto é que, uma vez que a *Primeira Analogia* sustenta que toda alteração é uma mudança de um estado para outro em uma substância e uma vez que toda mudança supõe o início da alteração, isto é, aquele primeiro instante em que a alteração constitutiva de uma mudança começa a ocorrer, a ocorrência da mudança depende da realidade desse instante inicial. Se a realidade (a “determinação”) desse instante inicial não pode ser estabelecida pela percepção do próprio tempo, sua realidade depende de uma causa que opera como condição suficiente da mudança que começa a ocorrer na natureza. Por essa reconstrução, a *Segunda Analogia* é destinada a provar a tese “*todo-evento-uma-causa*”, pela qual temos de representar *a priori* que todo evento E supõe um evento E*, do qual E se segue em conformidade com uma regra, caso em que E* seria dito causa de E.

Ora, se a representação de todo evento exige a representação de uma causa, como conceber a possibilidade de uma causa livre?

É essa questão que Kant discute no *Terceiro Conflito das Ideias Transcendentais da Antinomia da Razão Pura*. Desconsiderando os detalhes que permeiam a construção do conflito, a *Tese* pretende provar a posição segundo a qual é necessário admitir uma outra espécie de causalidade, a dizer, uma causalidade mediante a liberdade, ao passo que a *Antítese* se propõe a demonstrar que a admissão dessa outra espécie de causalidade, isto é, mediante a liberdade, conflita com as condições da nossa experiência. O tratamento dessa questão supõe, nas palavras de Allison, um *processo terapêutico* que evidencie o cerne da contradição entre *Tese* e *Antítese*, qual seja, a suposição do realismo transcendental, isto é, da posição que afirma que os objetos da nossa experiência são objetos que, tomados como coisas em si mesmas, possuem propriedades temporais e espaciais. A resolução da *Terceira Antinomia* supõe a negação do realismo transcendental. E o idealismo transcendental é chamado a corrigir o equívoco que faz da *Tese* e da *Antítese* contraditórias na medida em que, afirmando que os objetos da nossa cognição são meros fenômenos condicionados pelos nossas capacidades cognitivas, é capaz de conduzir a causalidade natural e a causalidade mediante a liberdade a “*um compromisso que satisfaça ambos os contendores*” (KrV, B558).

Mas a suposição do idealismo transcendental mostra que a possibilidade de conciliar as duas posições exige uma correção das afirmações da *Tese* e da *Antítese* a partir da distinção entre aspectos segundo as quais os objetos são considerados. A *Tese* afirma que a possibilidade da liberdade em sentido transcendental depende de serem tomados os objetos segundo meramente seu caráter inteligível, ao passo que a *Antítese* nega que essa liberdade seja possível na experiência, mas não recusa que, segundo um outro aspecto (precisamente aquele em que consideramos o objeto na medida em que abstraímos da relação com nosso aparato cognitivo) essa liberdade seja possível. Nesse ponto, o principal detalhe a ser observado para a nossa discussão é que, se os objetos da nossa experiência são meros fenômenos (não coisas em si mesmas) e a temporalidade pode ser atribuída com fundamento apenas a fenômenos, então aparentemente apenas a causalidade empiricamente cognoscível deve se conformar à causalidade natural. Disso não se segue, todavia que uma espécie distinta de causalidade, a dizer, uma causalidade mediante a liberdade, deva ser recusada quando consideramos os objetos segundo outro aspecto, a dizer, na medida em que as condições sensíveis da representação são abstraídas.

O problema de compreender a resolução da *Terceira Antinomia* a partir de uma interpretação de prudência epistêmica é que tudo aquilo que as teses do idealismo transcendental e da idealidade transcendental do tempo afirmam a respeito da temporalidade enquanto propriedade dos objetos, é, simplesmente, que não sabemos e nem podemos saber se tais propriedades pertencem aos objetos independentemente de serem eles considerados na relação com nosso aparato cognitivo. Essa, por sua vez, está longe de ser uma asserção substancial, tal como aquela que Guyer sustenta que Kant pretende defender na alínea ‘a’ da *Exposição transcendental do conceito de espaço* (KrV, B42), afirmando que podemos saber e provar, que as coisas em si mesmas não são espaciais ou temporais. Pela leitura de prudência epistêmica, a posição de Kant seria que não disporíamos de fundamentos para determinar nem que as coisas em si mesmas são espaciais e temporais, nem que não o são. Disso decorre muito claramente, por sua vez, que há de se admitir ao menos a possibilidade de que as coisas em si mesmas sejam, no fim das contas, temporais (e espaciais). É possível conjecturar, por conseguinte, que, ao menos como possibilidade, a causalidade natural poderia valer para as coisas em si mesmas. Essa reconstrução não apenas não nos permite afirmar algo substancial a respeito da liberdade, como, ao sugerir a possibilidade da submissão das coisas em si mesmas à causalidade natural, parece minar o projeto kantiano de fundar a moralidade sobre a liberdade.

Para contornar esse problema, temos que atentar para duas observações. Em primeiro lugar, a impossibilidade de se demonstrar teoricamente a liberdade não é, de maneira alguma, um problema, especialmente à luz das reflexões kantianas trazidas na *Seção Nona da Antinomia da Razão Pura*. Na verdade, essa consequência é plenamente compatível com a observação final que Kant faz na *Elucidação da ideia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza*, enfatizando tanto que não tem “a pretensão de expor a realidade da liberdade enquanto uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível” (KrV, B586), quanto que o seu propósito era apenas o de mostrar “que a natureza pelo menos não conflitua com a causalidade a partir da liberdade” (KrV, B586). Esse mesmo ponto é reiterado em diversas passagens da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas há uma nota em particular, na *Terceira Seção*, na qual Kant afirma que se vale da pressuposição da liberdade como expediente para desincumbir-se do ônus de “provar a liberdade também de um ponto de

vista teórico” (GMS Ak, iv, p. 448). Em suma, a leitura de prudência epistêmica, ao sustentar uma conclusão mais fraca sobre a não-temporalidade das coisas em si mesmas, é condizente com a insistência de Kant na impossibilidade de se oferecer uma prova teórica da liberdade.

A segunda observação guarda íntima relação com a afirmação segundo qual aquilo que a resolução da *Terceira Antinomia* logra estabelecer é que “*a natureza (...) não conflitua com a causalidade a partir da liberdade*” (KrV, B586). Essa mesma conclusão é reafirmada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, quando Kant afirma que à filosofia teórica cabe mostrar que a “*ilusão quanto à contradição se baseia no fato de que pensamos o homem num outro sentido e relação quando o dizemos livre do que quando o consideramos enquanto peça da natureza*” (GMS Ak, iv, p. 115-116). Como visto, a consequência mais problemática da leitura de prudência epistêmica do idealismo transcendental é aparentemente termos de assumir que a liberdade, e juntamente dela, a moralidade, são fruto de uma mera aposta: a aposta de que somos livres e, por conseguinte, de que podemos agir moralmente. Essa possibilidade não é de todo estranha à reflexão kantiana, havendo, especialmente na *Crítica da Razão Pura* (tanto na *Dialética*, quanto no *Cânone da Razão Pura*), momentos em que ela é claramente enunciada, como por exemplo quando Kant conjectura “*se isto que, com respeito aos impulsos sensíveis, se chama liberdade não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza*” (KrV, B831).

Independentemente de uma análise mais detalhada disso que, recorrendo ao termo utilizado por Allison, apresenta-se como uma espécie de agnosticismo em relação à possibilidade de nos determinarmos mediante uma outra causalidade que não a causalidade natural, permanece a pergunta: dado que, no âmbito teórico, tudo o que se pode determinar é que a admissão da causalidade natural não impõe terminantemente a recusa de uma causalidade mediante a liberdade, como avançar positivamente na fundamentação da filosofia prática e moral de Kant? A resposta é que há razões pelas quais não nos apoiamos meramente em uma aposta quanto à liberdade. Razões que reconhecemos quando ingressamos, justamente, em uma perspectiva prática na qual o que importa é a avaliação das nossas ações. Na última passagem do *Cânone* acima citada, omiti propositalmente a parte final do texto, na qual Kant esclarece que indagações quanto à possibilidade de

sermos causalmente necessitados segundo o *modus operandi* da causalidade natural, cujo interesse é eminentemente especulativo, não importam no âmbito prático, em que nos ocupamos da “*prescrição do comportamento*” (KrV, B831).

Na passagem para o âmbito prático, especialmente com o propósito de tratar da reflexão kantiana sobre o *agir prático*, convém principiar pela distinção entre caráter empírico e caráter inteligível (KrV, B566), introduzida na *Crítica da Razão Pura*. Essas observações evidenciam a centralidade do idealismo transcendental para a compreensão da filosofia prática de Kant. Segundo o caráter empírico, todos os objetos e ações são condicionados pela causalidade natural. Segundo o caráter inteligível, todavia, a causa é tomada quanto ao caráter de coisa em si mesma e não como necessariamente submetida às condições sensíveis, especialmente temporais, pela qual fenômenos são representados. Por não estar submetida às condições temporais dos fenômenos, uma tal causa, segundo o caráter inteligível, não se submeteria à lei de conexão de causa e efeito. Mais importante que apresentar a distinção é observar que, compreendida a partir da tese da incorporação, a oposição entre caráter empírico e caráter inteligível evidencia a opção kantiana por uma solução incompatibilista para o conflito entre causalidade e liberdade. Fundamentalmente, segundo a tese da incorporação, que Allison extrai da obra *Religião nos limites da mera razão*, de 1793, um incentivo (“*Triebfeder*”), v.g., estímulos sensíveis e desejos, não é condição suficiente para uma escolha e para uma ação. É preciso que esse estímulo seja incorporado à máxima como uma regra de ação, o que supõe um ato de espontaneidade, a dizer, um *tomar como* pelo qual o sujeito representa um determinado fim como um *dever*. Esse ato é espontâneo na medida em que “*constrói uma ordem própria*” de “*ações que não ocorreram e que talvez nem venham a ocorrer*” (KrV, B576), na medida, portanto, em que supõe um descolamento em relação à sensibilidade. O essencial é que, segundo o caráter inteligível, o indivíduo não pode ser compreendido como causalmente *necessitado* por estímulos sensíveis. Quando ingressamos no âmbito prático, adotamos um modelo de deliberação racional para a avaliação das ações humanas que depende de considerarmos as escolhas como fruto de um ato espontâneo pelo qual tomamos um incentivo como um motivo para agir.

No presente trabalho, a compatibilização entre caráter empírico e caráter inteligível é, evidentemente, proposta a partir da interpretação epistemológica do idealismo

transcendental. Seguindo a leitura de Allison, a grande dificuldade com que nos defrontamos é que mesmo distinguindo-se aspectos do objeto, como proposto no primeiro capítulo, o máximo que se poderia afirmar é que, na medida em que tomamos os objetos como coisas em si mesmas, propriedades temporais e, juntamente destas, a propriedade de ser um objeto causalmente determinado, são desconsideradas. Disso, todavia, não se segue que essa propriedade ainda não pertença ao objeto mesmo quando optamos por considerá-lo segundo um caráter meramente inteligível. Vou considerar essa questão mais adiante.

Preliminarmente, entretanto, para complementar essas considerações sobre a filosofia prática de Kant e encaminhá-las a uma conclusão que aborde brevemente o problema da moralidade, é oportuno considerar a relação entre liberdade transcendental e liberdade prática na *Crítica da Razão Pura*. O último conceito de liberdade possui duas características: i) negativamente, a independência de nossas ações em relação à *necessitação causal* por estímulos sensíveis (é um *arbitrium liberum*, por oposição ao um *arbitrium brutum*); ii) positivamente, a capacidade de agir segundo *imperativos em geral*, tanto hipotéticos, quanto categóricos. A liberdade transcendental também é definida, em parte, segundo duas características: i) é “*faculdade de iniciar um estado espontaneamente, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo*” (KrV, B561), e; ii) “*exige uma independência desta mesma razão (...) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível*” (KrV, B831). Na tentativa de contornar os problemas que decorrem das distintas maneiras de relacionar os conceitos extraídas da *Dialética* e do *Cânone*, recorreremos mais uma vez à interpretação de Allison, para sugerir que a liberdade prática, reconstruída a partir da tese da incorporação, é um conceito incompatibilista de liberdade que, todavia, preserva uma independência em relação à liberdade transcendental. O ponto é a distinção entre as maneiras pela qual a liberdade prática e a liberdade transcendental envolvem alguma independência em relação aos impulsos sensíveis. Pela tese da incorporação, a liberdade prática já supõe uma independência em relação à necessitação por impulsos sensíveis. Dito de outra maneira, é a liberdade típica de seres afetados sensivelmente para os quais um estímulo sensível é condição necessária, mas não suficiente, de uma ação. Como visto anteriormente, somente na conjugação de um estímulo sensível a um ato de

incorporação temos as condições necessárias e, conjuntamente, suficientes da realização de uma ação.

Se a liberdade prática supõe essa espécie de independência, é correto afirmar afirmar que a liberdade transcendental, mais do que a independência em relação à necessitação, supõe a completa independência inclusive em relação à afetação por esses impulsos? Com efeito, é difícil conceber essa possibilidade. Seres humanos são dotados de um caráter empírico e mais do que isso, são constantemente confrontados por estímulos e desejos, agindo com o intuito de satisfazer desejos provenientes da sensibilidade. Qual pode ser, assim, a nota distintiva da liberdade transcendental? Allison introduz a noção de *independência motivacional* para caracterizar a liberdade transcendental de um ponto de vista prático. Sucintamente, para agentes livres em sentido transcendental, a mera independência em relação à necessitação por estímulos sensíveis dá lugar, nas palavras de Allison, a uma “*capacidade de auto-determinação independentemente de, e mesmo contrariamente a essas necessidades*” (Allison, 1990, p. 97). Positivamente, pode-se afirmar que, enquanto espontânea, uma ação heterônoma supõe uma regra de ação que toma como fim ou motivação última a satisfação de interesses ligados aos objetos da sensibilidade, ao passo que, a partir dessa espécie de independência motivacional característica de seres livres em sentido transcendental, é possível conceber uma regra que é movida não pelos interesses ligados a esses objetos: nesse caso, a razão coloca para si mesma uma lei. É justamente no deslocamento da espontaneidade típica de ações heterônomas para a autonomia que se ampara a transição de uma ação espontânea enquanto prática, para uma ação moral autônoma.

Como se observa, a noção de autonomia, enquanto propriedade da vontade, é central para a compreensão da filosofia moral de Kant, especialmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Igualmente central é a necessidade de se encontrar uma maneira de acomodar a distinção entre ações heterônomas (que supõem a liberdade prática) e ações autônomas (que supõem a liberdade transcendental) de tal forma que as ações heterônomas sejam livres no sentido que a concepção de agir racional demanda. A distinção entre independência motivacional e independência em relação à necessitação por impulsos sensíveis se presta, justamente, à conciliação entre as considerações de Kant sobre o agir prático (que tratam ações heterônomas como amparadas, essencialmente, por uma espécie

limitada de espontaneidade) e sua reflexão sobre o agir moral, que supõe a noção de autonomia e, com ela, a liberdade transcendental.

Mas a compreensão da reflexão de Kant sobre a moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* demanda, igualmente, uma observação a respeito da relação entre máximas e princípios práticos objetivos. Máximas são princípios práticos subjetivos no sentido de serem adotados por um indivíduo enquanto planos de ação. Princípios práticos objetivos, por sua vez, representam, por sua vez, ações como deveres. Essencialmente, as máximas “*estão sujeitas ao critério objetivo de razoabilidade expresso nos princípios práticos objetivos*” (Allison, 1990, p. 88-89). Além disso, é importante observar que os planos de ação são adotados em conformidade com os interesses. Quando tais interesses são relacionados aos desejos de seres sensíveis, temos uma ação heterônoma. Seres livres em sentido transcendental possuem uma vontade livre que, negativamente, é apresentada como a propriedade dessa vontade de atuar independentemente de interesses relacionados a objetos externos (ou, para empregar a terminologia da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, independentemente de causas alheias). Positivamente, essa vontade é dotada da capacidade de colocar uma lei para si própria, sendo a autonomia justamente a propriedade que expressa essa capacidade. Se a motivação é sensível, a ação não é autônoma. Se a motivação última é pura, está baseada naquilo que a própria vontade (razão prática) põe a si mesma: a regra de universalização das máximas de conduta. Além de ser caracterizada como uma propriedade da vontade de seres racionais, a autonomia é definida como o princípio supremo da moralidade. Nesse registro, sobretudo a fim de discutir a dedução da lei moral, foi necessário apresentar a *tese da reciprocidade*. É a partir dessa tese que podemos estabelecer o vínculo entre autonomia como propriedade da vontade e como princípio moral.

A tese da reciprocidade é formulada no início da *Terceira Seção* e afirma que liberdade e moralidade implicam-se reciprocamente. Enquanto propriedade, a autonomia da vontade equivale, na interpretação de Allison, à submissão da vontade à lei moral. O ponto é que, sendo exaustiva a disjunção entre autonomia e heteronomia, somente ações autônomas, as quais seriam, pela tese da reciprocidade, movidas pelo imperativo categórico, são ações moralmente corretas. Mas, segundo a tese da reciprocidade, a lei moral é válida apenas se a liberdade transcendental for admitida. Por conseguinte, se toda

ação fosse heterônoma, não poderia haver uma ação moralmente correta e, sem essa possibilidade, a moralidade seria impossível. O argumento empregado é semelhante ao da *Revolução Copernicana*. Caso os objetos condicionassem a concepção de moralidade, não seria possível justificar o imperativo categórico. Imperativos hipotéticos supõem interesses relacionados aos desejos de seres sensíveis e não podem satisfazer os critérios de necessidade e universalidade incondicionais. Se uma regra vale sem que algo seja pressuposto como um fim, então a liberdade transcendental tem de ser admitida na medida em que uma tal regra, isto é, a lei moral, vale pela sua forma legislativa. Em contrapartida, uma vontade capaz de se autodeterminar não age independentemente da afecção por estímulos sensíveis, mas pode se orientar segundo um outro princípio, qual seja, uma lei imposta pela própria razão. E é supondo que somos livres que concebemos como podemos nos determinar conforme uma lei que não é dependente de interesses típicos de seres afetados pela sensibilidade.

O grande problema relacionado à dedução da lei moral é o *círculo oculto* (a rigor, na reconstrução de Allison, *petição de princípio*) que Kant afirma aparentemente existir na tentativa de justificar a lei moral a partir da necessidade de se supor, de um ponto de vista prático, que agentes racionais atuem sob a ideia da liberdade transcendental. Fundamentalmente, para Kant, parece ocorrer que “*nos consideramos como livres na ordem das causas eficientes para nos pensar sob leis morais na ordem dos fins, e pensamos-nos depois como submetidos a essas leis porque nos conferimos a liberdade da vontade*” (GMS Ak, iv, p. 450). Essa crítica kantiana tem o propósito de mostrar que a justificação da lei moral exige mais do que a tese da reciprocidade e a pressuposição da liberdade transcendental. Mais especificamente, a justificação da lei moral exige uma espécie de terceiro termo capaz de justificar que agentes racionais sejam livres. O papel do idealismo transcendental, nesse argumento, é evidente. E isso porque Kant distingue pontos de vista: segundo um deles, somos causalmente condicionados; segundo o outro, membros do mundo inteligível cujas ações são livres. O que justifica o ingresso desse segundo ponto de vista, por sua vez, é possuímos uma capacidade espontânea pela qual representamos uma ordem diversa da que representamos pela capacidade de sensibilidade. Enquanto membros desse mundo, somos seres racionais dotados de vontade. Todavia, de meramente crermos na posse de uma vontade como uma espécie de causa eficiente, não se segue que de fato

possuímos essa vontade. Pode ocorrer, como Kant inclusive concede, que sejamos indivíduos causalmente necessitados por estímulos. Kant afasta essa possibilidade, contudo, por tratar a causalidade da razão como operante na medida em que nos concebemos como pertencentes ao mundo inteligível. Mais uma vez, trata-se de distinguir pontos de vista e considerar as ações, assumindo o ponto de vista prático, como não submetidas à causalidade natural.

Positivamente, assumindo a interpretação epistemológica do idealismo transcendental, é possível afirmar que, na medida em que ingressamos na perspectiva prática, não mais podemos atribuir, com fundamento, propriedades temporais aos objetos. Nesse novo registro de análise, o que importa são as razões, tomadas pelo sujeito enquanto tais, que levam à prática de uma ação, e não as causas pretéritas que, de um ponto de vista teórico, oferecem uma *explicação dessas ações*. Percebe-se, assim, que o idealismo transcendental, especialmente quando lido como uma tese epistemológica deflacionária, desempenha importante papel naquilo que, recorrendo ao *Prefácio à Segunda Edição da Crítica da Razão Pura*, podemos tratar como uma restrição do uso teórico da razão: temos a cognição de objetos submetidos às nossas condições sensíveis e somente enquanto tratamos os objetos na relação com o nosso aparato cognitivo temos fundamentos para considerá-los temporais e espaciais. Essa distinção aspectual, discutida no primeiro e no terceiro capítulo, possibilita que ingressemos na perspectiva prática que, a partir da admissão da liberdade transcendental como uma ideia regulativa, torna avaliações morais possíveis.

Mas a pergunta permanece: como contornar a objeção que afirma que, mesmo que ingressemos nesse outro registro de análise, não se pode afirmar que o objeto não é causalmente determinado? Inicialmente, vale recordar que, do modo como reconstruída, a tese dos dois aspectos estabelece que temporalidade e espacialidade são propriedades que atribuímos aos objetos, com fundamento, *na relação com o sujeito e suas condições cognitivas*. Em outras palavras, são propriedades que dependem da relação com o sujeito. Mas disso decorre tão somente a mera possibilidade de que essas propriedades atribuídas aos objetos da experiência não pertençam às coisas em si mesmas. É nesse ponto que surge o problema de estarmos constrangidos a tratar a liberdade e, com ela, a moralidade, como fruto de uma mera aposta.

Uma das respostas que apresentei no corpo do trabalho é que o determinismo causal (que parece minar a possibilidade de aceitarmos uma causa livre) foi demonstrado como válido para os fenômenos. Como visto, o argumento da *Segunda Analogia* depende de um argumento em torno das *condições subjetivas* segundo as quais o tempo é representado cognitivamente por indivíduos como nós, a dizer, como anterior às determinações temporais de eventos.

Essa resposta, entretanto, parece insuficiente. O ponto é que o determinismo causal *apenas* foi demonstrado como válido para os fenômenos. Todavia, para eliminar a ameaça que o determinação causal representa para a admissão de uma causa livre, teríamos de demonstrá-lo como válido *apenas* para os fenômenos. Como visto, de demonstrar a validade do princípio da *Segunda Analogia* para fenômenos, não se segue que a causalidade não possa ser aplicada às coisas em si mesmas (especialmente diante da possibilidade que a leitura de prudência epistêmica inaugura).

Diante dessa dificuldade, uma nova alternativa foi indicada: a independência de uma causa livre em relação a causas alheias (causa livre sendo compreendida como causa não causada) deve ser tomada em um *sentido categorial* de negação. Diferentemente do que ocorre quando tratamos da *negação predicativa* (pela qual afirmamos que um objeto que possui uma determinada propriedade, não pode ao mesmo tempo não possuir essa propriedade), a negação categorial diz respeito aos casos em que determinadas propriedades não se aplicam a determinados objetos (por exemplo, não faz sentido afirmar que o número '2' é verde). A independência entre a liberdade e as causas seria, no fundo, a independência entre razões e causas, que assumimos quando inscrevemos a vontade no espaço lógico das razões e deixamos de considerá-la, de um ponto de vista explicativo, com respeito a ser determinada causalmente ou não. A distinção entre caráter inteligível e caráter empírico está sendo mobilizada, ao fim e ao cabo, como uma maneira de introduzir a distinção entre essas duas perspectivas de avaliação (o ponto de vista prático e o ponto de vista teórico).

Finalmente, com respeito à possibilidade de as coisas em si mesmas serem determinadas causalmente, parece claro que a conciliação desse determinismo com a liberdade poderia ser encarada como uma forma de compatibilismo (compreendendo o compatibilismo como afirmando que a mesma vontade, considerada sob um mesmo aspecto, isto é, como coisa em si mesma, pode ser também dita livre). Nesse sentido, a

noção de liberdade assumida por Kant, a rigor, não seria propriamente uma noção incompatibilista de liberdade, mas sim uma noção que poderia ser adotada por um compatibilista. Em outras palavras, a saída compatibilista estaria sendo admitida ao menos como uma possibilidade. Nesse registro, surge a possibilidade de uma conciliação entre compatibilismo e incompatibilismo. Todavia, talvez não seja adequado afirmar que a noção de liberdade adotada por Kant (segundo a leitura epistêmica) seria uma noção *compatível com o compatibilismo*, pois a leitura epistemológica inscreve as ações em um âmbito completamente distinto de avaliação (na ordem das razões e não na ordem das causas). Dessa maneira é possível acomodar, nessa leitura, a afirmação pela qual a tese da incorporação implica uma noção incompatibilista de liberdade.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Henry E. **Autonomy and Spontaneity in Kant's conception of the self**, in *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1996. pp. 129-142.

_____. **Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary**. New York and Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. **Kant on Freedom: a reply to my critics**, in *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1996. pp. 109-128.

_____. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press, 1990.

_____. **Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense**. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

_____. **Transcendental Idealism: a retrospective**, in *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1996. pp. 3-26.

ALMEIDA, Guido Antônio de. **Liberdade e Moralidade segundo Kant**. *Analytica*, v. 2, n.1, 1997, pp. 175- 202.

Duden Deutsches Universalwörterbuch. 2. ed. Mannheim, Wien, Zürich: Dudenverlag, 1989.

FALKENBACH, Tiago F. **O caráter irrestrito do princípio kantiano de causalidade**. *Revista Internacional de Filosofia*, série 2, v. 10, n. 2. Disponível em <[www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-eprints&page=article&op=view&path %5B%5D=501&path%5B%5D=396](http://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-eprints&page=article&op=view&path%5B%5D=501&path%5B%5D=396)>. Acesso em 31 de março de 2017.

FALKENSTEIN, Lorne. **Kant's Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves**. *Kant-Studien* 80, 1989, pp. 265-283.

FORSTER, Michel N. **Kant and Skepticism**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GUYER, Paul. **Kant and the Claims of Knowledge**. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne and Sydney: Cambridge University Press, 1987.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. 2. ed. São Paulo: Unesp, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. **Crítica da Razão Pura**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

_____. **Grundelegung zur Metaphysik der Sitten**. In: Werkausgabe. Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.

_____. **Kritik der practischen Vernunft**. In: Werkausgabe. Band VII. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.

_____. **Kritik der reinen Vernunft**. In: Werkausgabe. Bände III und IV. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.

_____. **Prolegômenos**, in *Crítica da Razão Pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Ensaio para Introduzir a Noção de Grandezas Negativas em Filosofia**, in *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**. In: Kants gesammelte Schriften. Band IV. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. George Reimer, 1911.

_____. **Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. In: Kants gesammelte Schriften. Band VI. Ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin. George Reimer, 1914.

_____. **Sonhos de um Visionário Explicados por Sonhos da Metafísica**, in *Escritos Pré-críticos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.** Hamburg: Felix Meiner, 1975.

KRIPKE, Saul. **Naming and necessity.** Oxford: Basil Blackwell, 1980.

LEBRUN, Gerard. **Kant e o Fim da Metafísica.** 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LONGUENESSE, Béatrice. **Kant and the Capacity to Judge:** sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000.

_____. **Kant on Causality:** what he was trying to prove?, in Kant on the Human Standpoint. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. pp. 143-183.

LOPARIC, Zeljko. **O Fato da Razão:** uma Interpretação Semântica. *Analytica*, v.4, n.1, 1999, pp. 13-55.

PATON, H.J. **The Categorical Imperative:** a study in Kant's moral philosophy. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

RAWLS, John. **História da Filosofia Moral.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SCHNEEWIND, J.B. **Autonomy, Obligation and Virtue,** in The Cambridge companion to Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **The Invention of Autonomy:** a history of modern moral philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SMITH, Kemp. **A commentary to Kant's Critique of Pure Reason.** Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1992.

STRAWSON, Peter F. **The Bounds of Sense:** an essay on Kant's Critique of Pure Reason. New York: Routledge, 1966.

WATKINS, Eric. **Kant and the Metaphysics of Causality.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WILLIAMS, Bernard. **Moral:** uma introdução à ética. São Paulo: Martins Fontes, 2005.